ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME X

CAHIER IV

J. ABELÉ, Chr. BURDO, P. DESCOQS, G. JARLOT, R. JOLIVET
P. MONNOT, B. ROMEYER, P. de SAINT-SEINE, J. SOUILHÉ

ÉTUDES CRITIQUES



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXIV

I. PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

AUTOUR DU PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

ESSAI CRITIQUE ET POSITIF

AVANT-PROPOS

Dans *L'esprit de la Philosophie médiévale*[1], M. Etienne Gilson fournit, avec une contribution historique au problème de la philosophie chrétienne, des renseignements copieux, choisis, et hautement objectifs sur l'essence même de cette question fondamentale[2].

1. Deux vol. in-8° de VIII-329 et de 297 pages. Paris, Vrin, 1932. Prix : 32 francs le volume.

2. *Ibidem*, t. I, p. 297-324 et t. II, p. 279-290.

Les leçons qui forment ces deux volumes de M. GILSON « ont été faites à l'Université d'Aberdeen, au titre de *Gifford Lectures* » *:* les dix premières en 1931, avant la communication à la *Soc. fr. de Phil.*, les dix autres en 1932. Il faut reconnaître qu'elles valaient le voyage! Avec *La philosophie de saint Bonaventure* et *Introduction à l'étude de saint Augustin*, leur ensemble constitue la grande contribution de l'éminent écrivain à l'histoire et à la définition de la « philosophie chrétienne ».

Et, pour le dire de suite, nous regrettons qu'il n'ait pas intitulé ses deux volumes *L'esprit de la philosophie chrétienne.* Car c'est bien d'elle, et point exclusivement de la « philosophie médiévale » qu'il y traite. Seules, les trois dernières leçons se présentent comme plus spécialement consacrées au moyen âge : *Le moyen âge et la nature, Le moyen âge et l'histoire, Le moyen âge et la philosophie* (p. 161-226 du second volume).

Je lis, il est vrai, dans la *Préface* au premier volume : « La seule question qu'il s'agisse d'examiner est de savoir si la notion de philosophie chrétienne a un sens, et si la philosophie médiévale, considérée dans ses représentants les plus qualifiés, n'en serait pas l'expression historique la plus adéquate. L'esprit de la philosophie médiévale, tel qu'on l'entend ici, c'est donc l'esprit chrétien pénétrant la tradition grecque, la travaillant du dedans et lui faisant une vue du monde, une *Weltanschaung* spécifiquement chrétienne » (p. VII-VIII). Mais la difficulté reste.

M. Gilson, en effet, évoque les « représentants les plus qualifiés » de la « philosophie médiévale »; or qui désigne-t-il ainsi? Saint Thomas? S. Bonaventure?... Sans doute. Seulement, loin d'avoir montré que leur œuvre est « l'expression historique la plus adéquate » de la « philosophie chrétienne », il me semble avoir plutôt suggéré, en fait sinon de dessein formé, que cette expression se trouve plus pure et donc plus adéquate chez saint Augustin lui-même que chez ses meilleurs disciples du moyen âge? Et, à parler franc, n'a-t-elle pas chez lui le charme rayonnant, le prenant, la vie propres au génie? Serait-

Diversement envisagé et résolu soit dans les milieux croyants soit parmi les incroyants, ce problème bénéficie, surtout depuis quelques six ou sept ans, d'une actualité exceptionnelle. Au surplus, il s'est avéré prodigieusement complexe. Personne encore n'a su l'embrasser dans toute son ampleur historique et métaphysique. Et, s'il est désormais bien posé, il est loin d'être entièrement résolu. Aussi convient-il de se montrer indulgent aux tâtonnements, voire aux lacunes inévitables que trahissent tant de bons écrits où certains de ses aspects se trouvent soulignés, et, plus ou moins heureusement caractérisés, plus ou moins profondément éclaircis.

Afin de mettre un peu d'ordre dans cet *Essai critique et positif* présenté sous forme de *Bulletin*, nous allons ramener les points essentiels de la controverse aux quatre phases suivantes : *historique, métaphysique et augustinienne, critique et blondélienne, bergsonienne*[1].

elle, en son œuvre, moins profonde? Allons donc. Moins pourvue d'ossature logique et moins didactique? A labonne heure. Seulement un perfectionnement secondaire et scolastique ne réussit pas à compenser entièrement l'amoindrissement d'âme infligé à l'original.

N'est-ce pas, au surplus, en recourant à la doctrine philosophique de saint Augustin que M. Gilson répond victorieusement à M. Bréhier et, ce qui était autrement difficile, à M. Brunschvicg (*Bull. S. F. Phil.*, mars 1931, p. 80-81)?

Cet esprit chrétien que l'on nous montre, avec un parfait bonheur d'expression, « pénétrant la tradition grecque, la travaillant du dedans et lui faisant une vue du monde... spécifiquement chrétienne » se trouve, pensons-nous, à l'état plus pur et plus riche, plus parfait à tout prendre, chez saint Augustin que chez ses héritiers du moyen âge. Je ne suis pas sûr, au surplus, que M. Gilson ne pense pas effectivement ainsi.

1. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, M. Bergson, sans vouloir prendre part à cette controverse, apporte en fait un élément original de solution. Beaucoup plus par le contenu de son livre que par les études qu'il a suscitées. En terminant une lettre qu'il nous adressait, le 24 mars 1933, à propos de notre exposé critique des *Archives de Philosophie* sur *Morale et Religion chez Bergson* (IX, III, p. 283-317), le grand philosophe s'exprimait ainsi : « Je comprends bien les réserves que vous faites (pages 314 et suivantes) au sujet de la théodicée à laquelle j'aboutis. Je suis le premier à reconnaître que cette théodicée est incomplète; mais c'est que la philosophie, avec ses seules ressources, c'est-à-dire avec l'expérience aidée du raisonnement, ne me paraît pas pouvoir aller plus loin, aussi loin que fait le théologien qui se fonde sur la révélation et qui s'adresse alors à la foi. Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement, pour cette raison, un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusque-là exclue ».

Ce fragment de lettre, tout doctrinal, nous a paru être du plus haut intérêt. Il témoigne, chez l'auteur des *Deux Sources*, sur les limites de la philosophie pure, sur les rapports de la philosophie et de la théologie ou de la raison et de la foi, sur la légitimité d'une philosophie supérieure issue d'une critique de l'expérience mystique, de réflexions très conscientes où se révèle, où se résume en quelque sorte, et, sans préjudices d'approfondissements ultérieurs, se conclut le bergsonisme complet. Il nous introduit au cœur du problème de la philosophie chétienne. Nous en remercions, avec respect, M. Henri Bergson.

CHAPITRE PREMIER

Phase historique. Y eut-il une philosophie chrétienne?

1° *Emile Bréhier et Régis Jolivet.* — Dès 1927, M. Emile Bréhier n'hésitait pas à écrire ces lignes radicales : « Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne »[1]. En 1931, M. Régis Jolivet, le premier, lui donnait la réplique sur le terrain de l'histoire. Il y a, écrivait-il, une « métaphysique immanente aux dogmes chrétiens », dont les vérités fondamentales, « l'unicité de Dieu, la libre création de l'univers, la Providence et l'universelle paternité divine, la spiritualité de l'âme et l'immortalité personnelle, le libre arbitre, les sanctions d'outre-tombe, une conception très particulière de l'obligation, de la perfection morale et des devoirs qui s'imposent à l'homme, tant comme individu que comme membre de la société », constituent un corps de doctrines essentiel au christianisme le moins spéculatif, et c'est là ce que l'on peut très légitimement appeler du nom de *philosophie chrétienne*, car c'est le bien commun de tous ceux, simples et savants, qui professent la doctrine du Christ ». Comment, au fur et à mesure du développement vital des mystères surnaturels, ce fonds de métaphysique immanente s'est peu à peu exploité; comment, soit en vertu soit en dépit d'emprunts aux philosophies antiques, il a formé une vraie philosophie; comment, sans perdre rien de son essentielle unité, il a provoqué l'éclosion de systèmes philosophiques relativement divers, M. Jolivet, en quelques pages riches, l'explique à souhait[2]. Il y a donc, dans la philosophie chrétienne, des philosophies chrétiennes. « Celles-ci ne sont autre chose que la forme particulière que prend la première chez les penseurs chrétiens... Ainsi, l'Église emprunte, mais elle transforme le plus souvent à fond ce qu'elle emprunte, et s'il est vrai de dire que la spéculation grecque a passé pour une bonne part dans la pensée chrétienne, il faut entendre par là qu'elle y a passé,

1. *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 494.
2. *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1 vol. in-8° de VII-208 pages; Paris, Vrin, 1931. Lire surtout p. 171-179.

non dans sa forme originale, mais comme une matière dont s'empare, pour en faire une chose substantiellement autre, une forme nouvelle »[1].

2° *Thèse de M. Bréhier.* — Mais déjà M. Bréhier avait donné, à l'*Institut des Hautes Études de Belgique*[2], trois conférences sur la question fameuse : « Y a-t-il une philosophie chrétienne? » C'est la substance de ces conférences qui paraissait en 1931 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale.* Quelle est, se demande M. Bréhier, « la vocation intellectuelle du christianisme, quelle est sa part positive dans le développement de la pensée philosophique[3]? » Nulle. Non seulement quant aux sciences préliminaires, les sept arts, mais aussi en philosophie. Car, s'il est vrai que la pensée augustinienne a imprégné, après les « premiers siècles du Moyen Age », les grands systèmes du XVIIe siècle, il ne l'est pas moins que cette pensée dans tout ce qu'elle retient de philosophique est entièrement païenne, c'est-à-dire plotinienne. « Par conséquent il n'y a pas du tout chez saint Augustin une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une conception de l'univers entée sur le dogme » (*ib.*, p. 140).

Saint Thomas pourra bien tenter, ayant plus strictement que saint Augustin reconnu l'autonomie de la philosophie, de démontrer qu'elle « entre, comme élément intégrant, dans la vie chrétienne qui n'est pas moins intellectuelle que religieuse » (141). Tentative vaine. Car, dans la mesure où il philosophe, Thomas le fait en empruntant à Aristote sa vision de l'univers (146). Vision radicalement contraire aux données chrétiennes (142). Il cesse d'ailleurs de philosopher par là même qu'en définitive il soumet la raison au contrôle de la foi. « Par conséquent, le thomisme suppose toujours que la raison est incapable de trouver en elle-même sa propre mesure et sa propre règle...; le chrétien doit toujours

1. « *Substantiellement autre* », « *forme nouvelle* » : c'est en effet nécessaire pour que, malgré ses emprunts, la philosophie dite chrétienne le soit au sens fort du mot, c'est-à-dire spécifiquement. Mais il faut montrer comment elle l'est, et, comment l'étant, elle reste néanmoins différente de la théologie et vraiment autonome (*ib.*, 177-179). Il sera nécessaire, pour le montrer, de se placer sur le terrain métaphysique.

2. A. Bruxelles, en 1928.

3. *Revue citée*, p. 134. La question est ainsi excellemment posée du point de vue historique. Elle comporte, de par l'histoire, une réponse dont il s'agit à cette première phase de la discussion. Mais l'on n'aboutira à une solution vraiment adéquate du problème qu'en le posant aussi, de façon plus profonde, sur le plan métaphysique. Néanmoins, c'est grand mérite à M. Bréhier d'avoir, par sa manière si nette et si radicale de le résoudre au nom de l'histoire, su provoquer des études telles que celles de M. Jolivet et de M. Gilson. Ce dernier, surtout, a fort amplement débrouillé les tenants et les aboutissants historiques du problème en cause.

compter avec le surnaturel qui peut rendre caduques toutes les lois naturelles. A l'ordre rationnel et immuable de l'hellénisme s'oppose toujours l'arbitraire d'une volonté toute puissante qui s'insère à son gré dans le tissu des choses » (148-149).

Il n'y a donc pas plus de philosophie chrétienne dans le thomisme que dans l'augustinisme. En trouverons-nous chez Descartes? De la philosophie, oui; car, intuitive et démonstrative, la *raison* cartésienne « a son objet propre, tout à fait distinct des choses sensibles... ; elle est une source de certitude par elle-même ; elle n'est plus du tout cette raison faible, obscure, à peine dégagée des sensations, qui devait plier devant la révélation. On ne saurait contester que cette raison cartésienne soit celle qui anime les doctrines de Spinoza et de Malebranche » (153). Mais, si elle est philosophique, cette raison fondée « sur le principe de l'idée claire et distincte » et indépendante des censures de la foi n'est aucunement chrétienne (153-154). Tout au plus engendra-t-elle une philosophie qui, *par accident*, « a servi la propagande de la religion chrétienne » (153).

Au XVIIIe siècle, la philosophie est antichrétienne ou *philosophisme*. Il n'est même plus question d'accord extérieur entre la, raison et la foi : la raison se suffit et se doit de rejeter le principe de la foi (154). Au XIXe siècle, un Bonald, un Maistre, un Lamennais première manière absorbent, réactionnaires extrêmes, dans la tradition et l'autorité chrétiennes, l'énergie propre de la raison. En vue de réorganiser la société, ils substituent à « l'universalité de la raison » la « catholicité du christianisme » (156). Philosophie sociale chrétienne? Il faudrait pour cela que pareille conception respectât les exigences de toute vraie philosophie. Historiquement, d'ailleurs, le traditionalisme chrétien échoua. Sous la pression des événements, Lamennais en vint à imaginer, au lieu du christianisme historique, « un christianisme idéal, une religion de l'avenir : son traditionalisme, son réalisme historique se change en un idéalisme » (157). Quant à l'ensemble du traditionalisme chrétien, c'est à la sociocratie comtienne qu'on le voit aboutir. Le Dieu chrétien s'est mué en l'Humanité.

Pour les philosophes allemands, un Hegel par exemple, « l'homme-dieu du dogme chrétien est moins une réalité historique qu'un symbole de l'infinité que l'homme trouve en lui-même. Mais là s'évanouit la philosophie chrétienne » (159).

Parmi nous, enfin, M. Maurice Blondel, par sa dialectique de l'action, plus tournée à l'apologie de la révélation chrétienne que proprement philosophique, ne parvient pas à montrer que notre « volonté profonde » *doit* être satisfaite et *ne peut l'être* que par le

surnaturel catholique. Ainsi échoue-t-il à créer une philosophie chrétienne.

Cette philosophie, conclut lestement M. Bréhier, nous « ne l'avons, en définitive, rencontrée ni chez saint Augustin, qui sépare avec décision le Verbe fait chair de la raison des philosophes, ni chez saint Thomas, qui ne laisse à la raison qu'une existence précaire, ni chez les rationalistes du XVIIe siècle, dont la doctrine, tendant vers la religion naturelle, perd tout contact avec le christianisme, ni chez les philosophes du XIXe siècle, où l'on voit la philosophie chrétienne s'infléchir rapidement en humanisme. C'est par accident que, pendant les siècles du Moyen Age, la culture intellectuelle d'origine grecque a été liée étroitement avec la profession religieuse. La philosophie, à la fin de l'antiquité, a été platonicienne; le rationalisme d'Aristote a dominé au XIIIe siècle; au XVIIe est né un nouvel intellectualisme, issu du génie grec; au XIXe siècle s'imposent les problèmes sociaux, avec l'antithèse de la sociocratie et de l'individualisme : ce développement est indépendant du christianisme; il n'a pas la moindre affinité avec lui. Nous avons vu les essais toujours vains du christianisme pour fixer un de ces moments, pour s'en emparer; mais on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne » (161-162)[1].

Contre M. Gilson, à la séance du 21 mars 1931 de la *Société française de Philosophie*, M. Bréhier résumait ainsi sa thèse. Serait chrétienne une philosophie constituée ou agréée par le magistère. Mais, outre que ce dernier s'est, dans la suite des siècles, avéré très changeant dans ses sentences, pareille philosophie « n'a aucune espèce d'importance ni d'intérêt pour le philosophe en tant que philosophe » (*Bull.* de mars-juin 1931, p. 50). Et M. Bréhier de revenir à la vraie question qui est « de savoir si le christianisme, comme tel, en tant que dogme révélé, a été le point de départ d'une inspiration philosophique positive » (*ibid.*, 50). Or il ne l'a pas été. Car, à la raison universelle des philosophes saint Augustin, en qui l'on entend toute la philosophie soi-disant chrétienne, a substitué le Verbe incarné des théologiens. Comment ce mystère central, ce pur mystère, pourrait-il, nous étant en fait et en droit inexplicable,

1. Nous avons voulu livrer au lecteur l'essence des raccourcis d'histoire de M. Bréhier. Sa thèse est entièrement négative. Commencée par M. Jolivet, la réfutation historique en a été poursuivie par M. Gilson et M. Maritain. Les principaux préjugés rationalistes qui s'y trahissent tomberont d'eux-mêmes au fur et à mesure de notre exposé critique des phases de la controverse, et, du moins nous l'espérons, des approfondissements doctrinaux que maintes vues pénétrantes des controversistes nous ont suggérés.

nous suggérer « une explication rationnelle de l'Univers » ? « En somme, conclut l'historien rationaliste, le christianisme est essentiellement l'histoire mystérieuse des rapports de Dieu avec l'homme, histoire mystérieuse qui ne peut être que révélée, et que la philosophie a pour substance le rationalisme, c'est-à-dire la conscience claire et distincte de la raison qui est dans les choses et dans l'univers » (p. 52).

3° *Jugement et suggestion de M. Gabriel Marcel.* — M. G. Marcel a nettement souligné, dans un article pénétrant de la *Nouvelle Revue des Jeunes*[1], l'essentielle gravité de la thèse « absurde » (*ib.*, 309) de M. Bréhier, S'il n'y a pas, écrit-il avec une conviction forte, « de philosophie chrétienne, il faut se résoudre à admettre ou bien que le contenu de la révélation est inassimilable pour l'esprit ou bien qu'il est dépourvu de toute authenticité, qu'il n'est que le travestissement fallacieux de certaines évidences purement rationnelles. Hors de là l'unique ressource consisterait à prétendre que le christianisme est non point une doctrine, mais une vie, une attitude. A peine est-il besoin de souligner ce qu'une pareille position a de ruineux et de radicalement contraire aux principes essentiels du catholicisme » (310). Et, partant de la pensée de M. Gilson, la dépassant peut-être, M. G. Marcel de déclarer à bon droit qu'il faut communiquer par le dedans avec la philosophie chrétienne pour en comprendre la notion et l'histoire[2]. « Je ne sais si M. Gilson irait aussi loin que moi dans cette direction, mais je serais porté à admettre que la notion de philosophie chrétienne n'est susceptible de prendre un sens que pour une conscience sinon chrétienne au moins imprégnée de christianisme, mais capable par là même d'appréhender le développement des doctrines suivant des perspectives qui ne coïncident pas absolument avec celles de l'historien pur et simple. Peut-être ce développement lui-même, pour celui qui vraiment parvient à le saisir dans ce qu'il a de plus intérieur, participe-t-il à

1. *A propos de « L'esprit de la Philosophie médiévale* par M. E. Gilson », p. 308-314, 1932.

2. Portant sur le tout de l'homme et l'intéressant à fond, la philosophie chrétienne, voire celle *naturellement* attentive à la plénitude humaine, peut-elle se comprendre par quelqu'un qui ne l'étudie que du dehors, sans aucune sympathie ou communion d'âme ? De Platon à Bergson, les maîtres répondent par la négative. Mieux qu'aucun autre M. M. Blondel. Affaire d'être, affaire d'âme. C'est parce que nous sommes excellemment sympathiques à notre durée personnelle que nous la comprenons en elle-même, *d'intuition*. Et c'est dans la mesure où nous nous faisons sympathiques aux durées étrangères que nous en devinons l'essence. Ainsi pense Bergson ouvrant au réel les âmes. Ainsi le P. Pierre Rousselot, si suggestivement sensible aux meilleures intuitions de la philosophie nouvelle, dans *Amour spirituel et synthèse aperceptive in* « Revue de Philosophie », 1910, p. 225-240.

quelque degré des caractères propre à la vie religieuse la plus haute; peut-être l'enchaînement des plus hautes spéculations d'un saint Augustin, d'un saint Thomas, d'un saint Bonaventure se relie-t-il à quelque degré à cette histoire sacrée dont nous avons perdu jusqu'à la notion en ces temps d'outrancière et brutale sécularisation » (314).

Non content d'émettre ce jugement vigoureux, M. G. Marcel, en termes pénétrants mais trop brefs, *suggère* son idée de philosophie chrétienne. Elle est « une méditation sur les implications et les conséquences de tous ordres de cette donnée non seulement imprévisible, mais contraire à des exigences de la raison qui de prime abord *se posent à tort comme imprescriptibles.* Mais la fonction essentielle de la réflexion métaphysique consistera à critiquer ces exigences au nom *d'exigences plus hautes* et par conséquent d'une raison supérieure que la foi dans l'Incarnation met précisément en mesure de prendre pleinement conscience de soi » (312).

Cette suggestion anticipe la phase augustinienne du problème et nous y reviendrons.

4° *M. Gilson à M. Bréhier.* — La belle réponse de M. Gilson à l'argumentation de M. Bréhier se maintient sur le plan historique. Il n'y a pas de philosophie constituée ou même simplement agréée, *au titre de philosophie*, par le magistère catholique comme tel, donc pas de philosophie au sens où, très justement, M. Bréhier « pense qu'elle n'est aucunement intéressante » ; car, même « s'il avait prétendu dresser, ce qu'il n'a jamais fait, la liste officielle et complète de toutes les vérités philosophiques en accord avec le dogme, nous n'aurions là que la liste des thèses rationnelles dont le magistère garantit l'accord avec la foi. Nous saurions quelles choses il faut penser, ou ne pas penser, lorsqu'on en croit certaines autres, mais nous ne saurions rien des raisons qui rendent ces thèses philosophiques vraies ou fausses » (*Bull. cité,* p. 53)[1].

En revanche, la philosophie chrétienne dont M. Bréhier « juge qu'elle serait intéressante, mais n'existe pas, existe » (52). En effet, la notion judéo-chrétienne de Dieu créateur, celle johannique et augustinienne de Verbe incarné ont été génératrices de pensée rationnelle, de philosophie (*Bull.,* 52-59)[2].

1. Présentées en 1914 par la Congrégation des Etudes comme conformes à la doctrine de saint Thomas (*Acta Sanctae Sedis*, 1914, t. VI, p. 383-386) et proposées, dès 1916, par le Pape Benoit XV, au titre de normes seulement *directives*, à l'Enseignement catholique, les *vingt-quatre thèses* ni ne procèdent philosophiquement ni ne peuvent se réclamer du magistère infaillible.

2. M. Gilson, à bon droit, allègue en faveur de sa thèse le sentiment de Leibniz. En conclusion de ses *Discours de Métaphysique* où il a mis en relief

En somme, résume le R. P. Huby[1], « le christianisme, loin d'avoir exclu l'effort spéculatif, a enrichi la philosophie antique d'un apport considérable autour des problèmes les plus importants... ; quant aux emprunts faits directement par la pensée chrétienne à la philosophie grecque, M. Gilson se croit en mesure de poser comme certain que tout élément d'origine hellénique ou autre accueilli dans la synthèse chrétienne n'y est entré qu'en subissant une assimilation et par conséquent une transformation »[2].

5°. *Précisions de M. J. Maritain.* — Invité lui aussi à donner son avis, M. Jacques Maritain déclare partager, en fait d'histoire, celui de M. Gilson. Il ne se « reconnaît point dans les néo-thomistes » pour qui la « notion de philosophie chrétienne est contradictoire » (*Bull.*, 42 et 59)[3].

Et voici comment, du point de vue théorique, il essaie de résoudre le problème. A ne l'envisager que dans sa *nature abstraite,* la philosophie spécifiée qu'elle est par « tout un ordre d'objets *accessibles de soi* aux forces naturelles de l'esprit humain » est « un savoir naturel ou rationnel de soi ». Et, souligne M. Maritain, l' « affirmation de cette essentielle *naturalité* ou *rationalité* de la philosophie est fondamentale chez saint Thomas » (*ib.,* 59-63). Mais il importe, vu surtout que la philosophie est une *sagesse* plutôt qu'une *science* au sens restreint de ce mot, de ne pas considérer seulement sa *nature abstraite*, de tenir compte aussi de l'*état concret,* c'est-à-dire du *régime* ou *climat* réel dans lequel s'est formée peu à peu la philosophie, en soi rationnelle, des philosophes chrétiens, celle, notamment, du représentant de la philosophie chrétienne qui, *en vertu de son aristotélisme,* détient pour elle le secret de se présenter comme science métaphysique, saint Thomas d'Aquin[4].

les vérités maîtresses de la philosophie, le grand penseur écrit : « Les anciens philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités ; Jésus-Christ seul les a divinement bien exprimées, et d'une manière si claire et si familière, que les esprits les plus grossiers les ont conçues ; aussi son Evangile a changé entièrement la face des choses humaines : il nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite République des esprits qui mérite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois ; lui seul a fait voir combien Dieu nous aime..., que Dieu a plus d'égards à la moindre des âmes intelligentes, qu'à toute la machine du monde » (H. Lestienne, p. 93-94 ; Paris, Vrin, 1929).

1. *Etudes*, 1932, t. 211 : *Sagesse chrétienne et Philosophie*, p. 516-517.

2. Transformation accidentelle ou substantielle? Tout est là. Il la faut substantielle pour que l'on puisse parler de philosophie spécifiquement chrétienne.

3. Parmi ces derniers, M. Gilson désignait C. Sierp (*Bull.*, 42), M. de Wulf (*L'esprit de la ph. méd.*, 1, 314). Dans son *Intr. à l'ét. de s. Augustin*, il écrivait : « Quant au critère proposé par le P. Chenu, il nous semble, jusqu'à plus ample examen, définir plutôt une philosophie compatible avec le christianisme qu'une philosophie chrétienne » (p. 302, note 1).

4. On peut lire là-dessus, *in* « Revue de Philosophie » (n° spécial de 1930),

De cet état chrétien de la philosophie, du Christ à nos jours, poursuit M. Maritain, Gilson a su dégager en historien l'importance *objective*[1], par exemple en ce qui concerne l'Être divin, la création,

le très suggestif article de M. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne* (p. 715-741) et, *in* « Archives de philosophie » (VIII, IV, p. 264-265), notre exposé du dit article.

1. Voir aussi *De la philosophie chrétienne* par J. MARITAIN. Coll. « Questions disputées », in-12 de 166 pages; Paris, Desclée de Brouwer, 1933. Prix : 10 frs.

L'auteur écrit : « Cette reconnaissance de vérités objectives auparavant ignorées ou laissées dans le doute, de vérités que la raison à elle seule est « physiquement » capable mais « moralement » incapable de réunir dans leur pureté, n'est pas le seul caractère, ni le plus vital, de la philosophie chrétienne; mais c'est le plus manifeste et le premier à considérer » (p. 23).

Le présent opuscule, note M. Maritain, reproduit « le texte d'une conférence prononcée à l'Université de Louvain en décembre 1931, et où nous reprenions et développions une communication faite en mars 1931 à la Société française de Philosophie » (p. 8). Il est donc recensé dans la suite de notre *Essai*, singulièrement au chapitre premier.

« On trouvera, poursuit M. Maritain, en annexe quelques éclaircissements concernant l'apologétique et le problème, sur lequel nous nous permettons d'attirer l'attention des spécialistes, de la philosophie morale adéquatement prise » (*ib.*, p. 10).

Dans son éclaircissement *Sur la philosophie morale* (*ib.*, p. 101-166), M. Maritain revient au paragraphe 16 de son livre : *La philosophie morale adéquatement prise.* Portant sur l'agir humain tel qu'il est, non « dans l'état de nature pure », mais « déchu et racheté », cette philosophie n'est plus seulement chrétienne au sens large, vu le *climat chrétien* où elle se développe, mais « en un sens éminent et tout à fait strict, d'une philosophie qui *ne peut pas* être proportionnée à son objet si elle n'use pas de principes reçus de la foi et de la théologie et n'est pas instruite par elles » (p. 70-72). D'ailleurs, M. Maritain l'accorde à M, Blondel, il y a « un vide, une incomplétude dont la conscience est essentielle à toute métaphysique clairvoyante », vide qui « se trouvera tout à la fois comblé et creusé davantage... par la réponse chrétienne » (p. 75-76).

Mais alors la philosophie, en devenant chrétienne même quant à son intégrité objective, devient pure théologie? Non pas, elle cesse simplement d'être philosophie séparée ; à cause de sa méthode propre ou de son objet formel, elle reste philosophie, mais se complète comme telle. A développer cette réponse et à la justifier tend l'appendice de M. Maritain. Il est très suggestif. Si M. Maritain en tirait mieux les conclusions, ne s'apercevrait-il pas qu'il s'y meut, non plus dans la perspective fermée de l'aristotélisme, mais dans l'horizon chrétiennement ouvert de S. Augustin et de M. Blondel ? Mais il verrait par là même qu'il faut choisir : Ou le contenu de son livre jusqu'au paragraphe 16 exclusivement, et alors il se borne à christianiser du dehors l'aristotélisme antique, ou le contenu de ce même livre à partir du paragraphe 16 avec l'appendice relatif à ce paragraphe, et alors c'est la philosophie spécifiquement chrétienne de S. Augustin qu'il adopte. L'habit thomiste ne changerait rien de substantiel à l'affaire.

Ces lignes étaient écrites, quand nous avons pris connaissance du très suggestif et, pensons-nous, entièrement juste article du R. P. SERTILLANGES intitulé *De la Philosophie chrétienne* (*La Vie intellectuelle*, p. 9-20). Prenant le meilleur de M. Maurice Blondel, c'est-à-dire en somme tout le positif (*ib.*, p. 12-15), il avoue discrètement que son apport est « beaucoup plus fondamental, sinon plus profond, que celui qui est envisagé d'ordinaire, par exemple celui qui est relevé par M. Gilson dans ses études d'histoire d'ailleurs admirables et si précieuses pour nous tous, ou par M. Maritain dans son étude des *Questions dis-*

le Verbe et la personne humaine (63-65) : *révélation génératrice de raison.* Mais il faut insister aussi sur les « renforcements subjectifs que l'activité philosophique trouve en climat chrétien », sur « les conditions d'existence et d'exercice absolument caractéristiques où le christianisme a introduit le sujet pensant : à raison de quoi certains objets sont *vus,* certaines assertions établies valablement par » la philosophie, « qui, dans d'autres conditions, lui échappent plus ou moins. C'est donc bien là une qualification intrinsèque, qui atteint et détermine les caractères distinctifs d'une certaine famille doctrinale » (65-67).

Ce qui est intéressant dans une philosophie c'est sa vérité de philosophie, mais cette vérité même se révèle et se développe mieux sous l'action des *données* et des *grâces* chrétiennes (67-72). Ainsi, apports objectifs et renforcements subjectifs : ceux-là plus obvies, ceux-ci plus féconds.

Et M. Maritain dans *Les degrés du Savoir*[1] et *De la notion de philosophie chrétienne*[2], adoptera, par rapport aux liens entre raison et religion, une position sur laquelle nous aurons à nous prononcer[3]. Car ce point de vue afférent à la mystique, et du même coup le livre *Les deux sources de la morale et de la religion* de M. Bergson, relève du problème intégral de la philosophie chrétienne[4].

6° *Conclusion.* — Nous venons, en opposant à l'affirmation radicale de M. Bréhier les vues successivement émises par MM. Jolivet, Gilson et Maritain, de décrire la première phase de la controverse sur la philosophie chrétienne. *Phase historique.* A vrai dire, du

putées, où la distinction de *l'essence* et de *l'état* de la philosophie jette une vive lumière, mais qui à mon avis n'éclaire pas tout le problème, et a le tort, à mon avis aussi, de sembler écarter d'autres solutions » (*ib.*, p. 14). Impossible de mieux dire. Et cette sorte d'asymétrie, que nous signalions plus haut, entre la solution du problème par M. Maritain en ce qui touche la philosophie spéculative et en ce qui concerne la philosophie pratique, n'a pas échappé non plus au R. P. Sertillanges (p. 17).

1. In-8° de XVII-919 pages ; Paris. Desclée de Brouwer, 1933 ; p. 489-573 : *Expérience mystique et Philosophie.*

2. Notamment p. 69-77 et p. 101-166 : A propos de « La philosophie morale adéquatement prise ».

3. Nous le ferons implicitement en appuyant et en portant, de notre mieux, un jugement de valeur sur ce qui, chez AUGUSTIN, BLONDEL et BERGSON, intéresse notre sujet.

4. Les discussions déjà nombreuses autour du Problème de la philosophie chrétienne en font entrevoir l'importance. Mais entrevoir seulement. Ce problème est central entre tous. Sa richesse et par là même son extrême complexité ressortiront de mieux en mieux à mesure qu'il suscitera de nouveaux efforts intellectuels. Vraiment, il faut se louer de voir les réflexions et les recherches de beaucoup de philosophes, croyants ou incroyants, largement captées par son intérêt profondément humain et de tout premier ordre.

point de vue de l'histoire, M. Maritain n'a fait que se rallier à l'argumentation victorieuse de M. Jolivet et de M. Gilson. Mais, par sa distinction nette entre *nature* abstraite et *état* de fait de ce que l'on appelle philosophie chrétienne, par le relief qu'il a su donner aux « renforcements subjectifs » dont les philosophes chrétiens sont redevables à leur religion, il s'imposait à l'attention dès cette première partie.

CHAPITRE SECOND

Phase métaphysique et augustinienne. Peut-on parler d'une philosophie « spécifiquement » chrétienne?

Point central.

Contre les assertions sommaires de M. Bréhier[1], notamment en ce qui concerne l'essence jugée irrationnelle de la religion chrétienne, le rôle du magistère à l'égard des philosophies, les conceptions respectives de saint Thomas et de saint Augustin comme philosophes, MM. Jolivet, Jacques Maritain et, beaucoup plus amplement, M. Gilson, paraissent avoir répondu à peu près l'essentiel[2]. Si l'on a soin de suivre les développements explicites de la métaphysique impliquée dans le christianisme primitif, force est bien de reconnaître l'influence profonde, légitime et bienfaisante exercée par la foi sur la raison. Influence substantiellement transformante, dit M. Jolivet. Mais il n'insiste guère sur ce point. Ni d'ailleurs M. Gilson. Bien plus, comme le notait finement le P. Huby, certaines formules de l'éminent médiéviste ne vont pas sans imposer à l'esprit un doute sur le genre de transformation opérée par la pensée chrétienne sur les éléments empruntés de philosophie grecque. On peut, écrit-il, « légitimement se demander s'il y aurait jamais eu une philosophie chrétienne si la philosophie grecque n'avait pas existé? Rien n'interdit d'imaginer un christianisme réduit au contenu de la Bible et des Évangiles, aussi peu spéculatif que l'était demeuré le Judaïsme et dont l'essence religieuse serait strictement identique à celle qu'il a conservée de nos jours. La philosophie, même chrétienne, n'a jamais été, n'est pas et ne sera jamais un élément nécessaire d'une doctrine du salut. Bien loin donc de nier que la pensée chrétienne doive beaucoup à la pensée grecque, il n'est que juste de dire qu'en

1. Soit dit sans méconnaître la très ample érudition philosophique de cet historien, ni ses justes notations de détail à l'endroit des philosophes chrétiens. Au surplus, en excitant l'adversaire, le radicalisme même de son interprétation négative a contribué à l'éclaircissement historique et doctrinal du problème.

2. *A peu près* seulement. Car, au sujet par exemple du thomisme, il ne suffit pas de trouver « particulièrement rafraîchissant pour l'esprit le fait que saint Thomas ait reçu son armure philosophique du plus solide penseur de l'antiquité païenne » (J. Maritain, *De la philos. chrét.*, p. 57) : l'insuffisance du spiritualisme d'Aristote n'est plus à démontrer.

elle, c'est la philosophie grecque, c'est-à-dire la philosophie pure et simple, qui continue. La seule question était de savoir si cette philosophie n'a pas changé d'aspect, si son développement n'a pas reçu une impulsion nouvelle, du fait qu'elle se continuait en régime chrétien? C'est précisément à cette question que la notion de philosophie chrétienne me paraît apporter une réponse, étant bien entendu que si c'est à l'Écriture que nous devons d'avoir une philosophie qui soit chrétienne, c'est à la tradition grecque que le christianisme doit d'avoir une philosophie. Pas de métaphysique de l'Être pur sans la révélation biblique, mais aussi, sans la philosophie grecque, pas de métaphysique issue de cette révélation » (*L'esprit...*, I, p. 213-214). Ces lignes très pesées ne lèvent pas le doute qui concerne la *nature* de la transformation opérée par les penseurs chrétiens sur les données grecques. Elles ne sont décisives que pour exprimer le *fait* d'un changement d'aspect, d'une impulsion nouvelle, bref d'une assimilation transformatrice. Or, note justement le P. Huby, dire « que l'influence de la Bible s'est exercée pour aider la raison humaine à mettre au clair des notions qu'elle aurait pu atteindre par ses propre moyens » ne suffit pas, ce semble, à marquer d'un caractère spécifique une philosophie. Cette stimulation reste quelque chose d'accidentel, qui ne change pas le caractère même des vérités connues. Ou si ces vérités sont incorporées à une synthèse surnaturelle, de quel indice nouveau cette incorporation les affecte-t-elle? Dans cette synthèse, quels seront la place et le rôle de la *philosophie*, et à quel titre pourra-t-on l'appeler *chrétienne?* » Tel est, en effet, le point délicat du problème. Et quand M. Gilson, pour caractériser la philosophie médiévale, écrit : « Mettre l'accent, comme j'ai tenté partout de le faire, sur ses éléments chrétiens et sur l'originalité qu'elle leur doit, c'est essayer de marquer ce qui la distingue, ce n'est aucunement oublier mais bien plutôt présupposer d'une manière constante tous les éléments qu'elle conserve et les caractères qui font d'elle une véritable philosophie » (*ib.*, 214), l'on sent mieux que jamais la difficulté.

Les caractères qui font de la philosophie médiévale *une véritable philosophie* ne seraient donc que des éléments empruntés ou conservés et, *en eux-mêmes,* n'auraient rien de chrétien. Mais alors, c'est en tant qu'elle n'est pas chrétienne, en tant qu'elle est grecque de façon ou d'autre, que la philosophie médiévale mérite le nom de « véritable philosophie ». Alors il n'y a pas de philosophie *spécifiquement* chrétienne la transformation des données grecques n'ayant pas été susbtantielle. C'est, très nette, la position de M. Maritain : s'il y a bien un *état* chrétien de la philosophie, si, du Christ à nos

jours, cet état s'est diversement manifesté chez les philosophes chrétiens par suite de la diversité des « renforcements subjectifs », il reste qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir aucunement, à aucun degré, *pas même à titre d'achèvement par le surnaturel de nos virtualités spécifiques,* de *nature* chrétienne de la philosophie. Et, de fait, M. Gilson a déclaré s'accorder avec M. Maritain pour admettre l'existence d'une « philosophie chrétienne » qui n'est que la philosophie elle même[1] « en tant qu'elle est placée dans les conditions d'existence et d'exercice absolument caractéristiques où le christianisme a introduit le sujet pensant » (*Bull.*, p. 72). Ces conditions chrétienne d'existence et d'exercice, sans l'atteindre, *fût-ce pour l'achever*, jusqu'en son essence, marqueraient la différence spécifique et révéleraient l'esprit de la philosophie chrétienne par excellence ou médiévale. Différence spécifique d'ordre accidentel, esprit ne pénétrant pas jusqu'a l'essence[2]! M. Xavier Léon peut donner « la parole à celui que le vœu général appelle », M. Léon Brunschvicg. L'objection qu'il va formuler avec une malicieuse bonhomie s'impose.

Art. 1. — L'aspect métaphysique du problème.

1° *Intervention de M. Brunschvicg.* — « On a montré, déclare M. Brunschvicg, la complexité presque infinie des problèmes qui se découvrent sous le nom de philosophie chrétienne... Mais, en ce qui me concerne, soit indirectement, par ma réflexion sur les philosophes chrétiens, soit directement, par la manière dont je comprends la relation de Spinoza au christianisme, je dirai ce que M. Gilson disait de façon générale : je ne me reconnaîtrais pas moi-même dans ce que je pense et dans ce que je sens s'il n'y avait eu tout le mouvement du christianisme » (*Bull.*, p. 73).

Non seulement dans ce qu'il *sent*, ce que pourrait accorder M. Bréhier, mais même dans ce qu'il *pense* M. Brunschvicg reconnaît l'influence chrétienne. Voilà ce qu'il concède à M. Gilson. Mais il s'agit d'autre chose : « si j'aborde, poursuit-il, le problème

1. « La philosophie elle-même » : c'est-à-dire ici l'*essence* nullement chrétienne en soi de la philosophie. A juger ainsi, — mais nous verrons bientôt que M. Gilson ne s'en tient pas là, — ne se condamne-t-on pas à n'attribuer au mot « chrétienne » qu'un pouvoir de qualification accidentelle ?

2. *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 214. — L'éminent spécialiste qu'est M. Gilson en matière de philosophie médiévale ne peut l'ignorer, dans la terminologie reçue, l'expression *différence spécifique* signifie une détermination plus profonde que n'importe quelle détermination accidentelle, une détermination qui, dans le domaine de l'essence, *ajoute* aux caractères génériques une qualification à la fois différenciatrice et enrichissante : d'où l'espèce. Voir là-dessus l'excellente *Petite Logique* de M. Maritain à la page 37. La *différence spécifique*, dont il s'agit ici, ne serait donc pas entendue au sens précis et classique des termes.

qui nous est proposé aujourd'hui, il n'y a d'intérêt à examiner la notion de philosophie chrétienne que si on intercale entre le substantif et l'adjectif un adverbe, et sans doute, y aura-t-il quelqu'un qui, là, verra immédiatement le diable se dresser en tant que grammairien. Je dirai donc que, le problème est pour moi celui d'une philosophie *spécifiquement* chrétienne » (*ib.*, 73).

Or, même en se donnant *cet irréel,* à savoir que l'ontologie d'Aristote est valable[1], on ne peut dire que le thomisme est une philosophie chrétienne *spécifiquement.* Car, ou bien le baptême infligé par saint Thomas à la doctrine aristotélicienne en laisse subsister l'essence ou bien il la transforme substantiellement : dans le premier cas, la philosophie thomiste étant dans sa nature intime aristotélicienne ou païenne n'est pas d'espèce chrétienne; dans le second, elle est une croyance, point une philosophie. Croyance aussi la prétendue philosophie augustinienne. Augustin, en effet, étant, de par sa méthode de recherche[2], « chrétien avant que d'être philosophe » (75), ne peut que supposer « une négation radicale et décisive de l'inquiétude proprement philosophique ». « Entre Luther et saint Augustin, je crains que vous ayez un peu laissé dans l'ombre saint Paul. La transmutation des valeurs profanes n'est-elle pas partagée par saint Augustin? Et particulièrement le mépris des philosophes qu'on déclare — je n'ai jamais su pourquoi, mais enfin les textes des saints les plus charitables sont là — voués au *démon de l'orgueil* »[3]?

Dès lors, substantiellement chrétiens, l'augustinisme et le tho-

1. *Cet irréel* : car, « de quel droit appeler raison une construction logique sur le type du syllogisme, qui, lorsqu'on passe de la logique formelle à l'ontologie, est irrémédiablement vouée à la pétition de principe » (*ib.*, 73-74)? Au lieu de procéder, comme on le fera à partir de Descartes et à son exemple, par « jugement de relation mathématique et physique », c'est-à-dire par analyse intégrale ou dénombrement entier des données intelligibles (L. Brunschvig, *La modalité du jugement*, surtout chapitre iv), bref, par vision ou intellection génératrice de son propre contenu, Aristote, et toute la gent péripatéticienne après lui, procédait par jugement de prédication conceptuelle, par généralisation dogmatique, artificialisme transcendant, affirmation du dehors (*L'expérience humaine et la causalité physique*, surtout livre VII; *La modalité...*, chap. ii). *Raison* aristotélicienne et thomiste, raison d'enfant; raison cartésienne, raison d'homme mûr. « Si Descartes est un homme et non pas un ange, il est évident que saint Thomas est un enfant » (*Bull.* cité, p. 76).

2. Si l' « intellige, ut credas, verbum meum » d'Augustin n'était pas, comme nous verrons plus loin qu'il l'est, *métaphysiquement* antérieur, à titre de fondement rationnel, au « crede, ut intelligas, verbum Dei » (*Sermo* 43, cap. 7; P. L., 38, 258), il faudrait ici donner raison à M. Brunschvicg. Mais cette supposition s'oppose à l'histoire.

3. Ni saint Paul, ni saint Augustin n'ont transmuté, au sens où le prend M. Brunschvicg les *vraies* valeurs profanes. Ni l'un ni l'autre ne vouent au démon de l'orgueil les philosophes dignes de ce nom.

misme ne sont pas des philosophies, mais une croyance, « un processus de pensée, une marche, un progrès, comme le disait M. Maritain, de l'homme tout entier, qui renversent directement les procédés ordinaires de la raison » (p. 75). « Ce sens profond, conclut M. Brunschvicg, de la philosophie chrétienne où l'adjectif nie radicalement le substantif, ne laisse rien subsister du sens, tout extérieur et superficiel, où l'on parle de la philosophie chrétienne de saint Thomas. Il n'y reste rien, non plus, du sens proprement rationnel de la philosophie, puisque la raison qui précède le xviie siècle est une raison qui n'est pas encore arrivée à la maturité; à cet égard, les recherches de M. Piaget sur la représentation du monde chez l'enfant ne font que confirmer le verdict de Descartes tel que M. Gilson lui-même, historien probe et profond, l'avait relevé. Si Descartes est un homme et non pas un ange, il est évident que saint Thomas est un enfant » (76). Et, après avoir envoyé ce « direct » à M. Maritain, Léon Brunschvicg achève ainsi : « Nous serions donc amené à cette conclusion : l'auteur d'un système de philosophie peut assurément être chrétien, mais ce n'est là qu'un accident sans rapport avec cette philosophie, comme nous le dirions pour l'auteur d'un traité de mathématique ou de médecine; ou bien si véritablement son christianisme a pris possession de l'homme tout entier, c'est en lui découvrant une manière de philosopher qui n'est pas celle des philosophes » (76)[1].

Ainsi conclut M. Brunschvicg, très sûr de soi. Il éprouve pourtant le besoin, avant de clore son intervention, de jeter à la philosophie chrétienne une bouée de sauvetage : Malebranche. Seule, ou presque, sa philosophie est spécifiquement chrétienne. Car, aux problèmes posés philosophiquement[2] elle répond par la doctrine du Verbe incarné[3]. Malheureusement, « Malebranche, malgré tout son génie de penseur et d'écrivain, malgré la sainteté de son âme et de sa vie, n'a guère eu de succès dans le christianisme » (77).

Les malices ne manquent pas dans le texte de M. Brunschvicg.

1. A moins, comme on l'établira plus loin, que cette manière chrétienne de philosopher soit la perfection du genre.

2. A la différence de saint Augustin qui, aux yeux de M. BRUNSCHVICG, débute *métaphysiquement* par la foi chrétienne, Malebranche se pose les problèmes en philosophe (*Bull.*, 75-76).

3. Pascal, qui voit tout à travers sa foi au Christ, ne parvient pas à la pure rationalité qu'exige la philosophie; au contraire, Malebranche, qui pense sous l'influence du Verbe beaucoup plus qu'en dépendance de l'Incarnation, se rapproche de l'idéal philosophique sans pour autant cesser de sentir en chrétien. Aussi M. BRUNSCHVICG juge-t-il « équitable de maintenir pour Malebranche le privilège et l'honneur d'avoir été le représentant, naturellement pas l'unique représentant, mais le représentant typique et essentiel, d'une philosophie chrétienne » (77).

Mais il a cette fois le sourire, tout comme M. Gilson[1]. La discussion entre eux deux avait été moins sereine en 1928 lors de « La querelle de l'athéisme ». Le titre, il est vrai, n'était-il pas alors gros de menaces?

2° *Réponse de M. Gilson.* — Dans sa réplique à M. Brunschvicg, M. Gilson est amené comme nécessairement à creuser davantage le problème de la philosophie chrétienne. S'il refuse d'exclure « Aristote de l'ordre rationnel », il ne conçoit pas non plus de « rationalisme sans platonisme ». Le nominalisme, « pure essence de rationalité » au gré de M. Brunschvicg, est une forme de la raison mais non la seule[2]. A propos de l'objection tirée de ce que l'Aristotélisme se construit artificiellement par voie de concept et de *jugement de prédication,* tandis que le Cartésianisme, découvrant enfin la véritable raison, procède par idées claires et *jugement de relation*, M. Gilson se contente de jeter comme en passant cette phrase quelque peu laconique : « D'abord, comme je ne réduis pas la philosophie chrétienne au thomisme, je pourrais dire que saint Augustin ne semble pas avoir abusé du jugement de prédication ni ignoré l'usage du jugement de relation. Descartes lui en a emprunté au moins un et qui n'est pas sans importance » (*Bull.*, 77-79)[3]. Puis, et cette fois avec toute l'ampleur désirable, l'auteur de *La philosophie de saint Bonaventure,* d'*Introduction à l'étude de saint Augustin* et du très remarquable article sur *L'avenir de la métaphysique augustinienne*[4] entre avec sa franchise coutumière au cœur de l'objection. « Mais je reviens à la question de savoir si, quelle que soit la valeur de la philosophie d'Aristote, celle de saint Thomas lui est identique. Si ce n'est que de cela qu'il s'agit, je dirai très sincèrement et très franchement qu'à mon avis, pour un saint Thomas d'Aquin, la philosophie, c'était peut-être Aristote en un certain sens, comme vous le dites, mais que ce qu'il y a d'original dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin découle du christianisme beaucoup plus directement et beaucoup plus profondément que d'Aristote lui-même. Je crois que saint Thomas part d'Aristote, mais que tout ce qui passe d'aristotélicien dans son

1. *Bull.*, 79.

2. C'est parce qu'il sait faire la part des choses et se garde bien de tout nier que M. GILSON se montre fort dans sa réponse.

3. Il s'agit évidemment du *Cogito* cartésien considéré dans ses rapports avec le *Cogito* de saint Augustin.

4. *Revue de philosophie*, 1930, p. 690-714. « Il serait facile de montrer, conclut M. GILSON, tout ce que l'augustinisme peut gagner de précision, de discipline et d'enrichissement de tout ordre au contact du thomisme, mais saint Thomas lui-même est là pour prouver qu'un saint Thomas est impossible sans un saint Augustin » (*ib.*, 714).

langage reçoit chez lui un sens profondément nouveau »[1]. Exemples : en théodicée, la notion de Dieu; en psychologie et en éthique, celle de personne[2]. Mais alors, si le thomisme est chrétien il n'est plus philosophique? Cette autre forme de l'objection de M. Brunschvicg ne serait insurmontable que si l'entière inintelligibilité de la révélation chrétienne était évidente à priori ou à posteriori. Il n'en est rien; au contraire. Même chez un Pascal, qui distingue nettement l'ordre de l'*esprit* de l'ordre de la *charité*. Et, à cette ultime repartie de M. Brunschvicg qu'il n'y a, chez Pascal, « de pensée à proprement parler philosophique, qu'imprégnée de christianisme dans chacune de ses démarches »[3], M. Gilson acquiesce. Quant à Malebranche, il s'associe à l'éloge qu'a fait de son œuvre son interlocuteur : c'est, dit-il, « un philosophe chrétien et un chaînon dans l'histoire de la philosophie chrétienne »[4]. Accord plus apparent que réel sans doute.

3° *Position métaphysique et augustinienne du problème.* — Que conclure de ce dialogue courtois mais serré entre M. Brunschvicg et M. Gilson? Ce dernier a-t-il justifié la notion de philosophie *spécifiquement* chrétienne? Malicieusement et très pertinemment opposé à sa thèse par son ancien maître, l'adverbe se trouve-t-il exorcisé? Oui, mais en principe seulement. Et encore à la condition expresse que, soit chez saint Augustin, soit chez saint Thomas, soit chez tout autre représentant par lui avoué de la philosophie chrétienne, M. Gilson voie et fasse voir une métaphysique qui soit chrétienne, et dans sa formation, et, *en un sens qui reste à préciser,* dans sa substance même[5].

S'agit-il d'Augustin, il faut montrer que, substantiellement chris-

1. *Bull.*, 79-80.

2. Et, sentant bien qu'à résoudre ainsi, c'est-à-dire de la seule manière efficace, l'objection de M. Brunschvicg à l'endroit du Thomisme, il touche un point délicat et controversé, M. Gilson poursuit : « C'est donc le problème d'interprétation de la philosophie thomiste qui se pose tout entier, la question de savoir si son inspiration profonde est une inspiration grecque ou une inspiration chrétienne. Je ne peux trancher cette question, et je dois me contenter de suggérer en quel sens j'inclinerais à la résoudre, en reconnaissant, d'ailleurs, que cette solution peut se discuter ». Ce sens dans lequel il inclinerait à la résoudre a été *franchement* défini plus haut : « ce qu'il y a d'original dans la philosophie de saint Thomas découle du christianisme beaucoup plus directement et beaucoup plus profondément que d'Aristote lui-même » (*Bull.*, 79-81).

Et précisant davantage : « saint Thomas lui-même est là pour prouver qu'un saint Thomas est impossible sans un saint Augustin » (*R. de Phil., ib.*, 714).

3. *Bull.*, 82.

4. *Ibid.*

5. Plusieurs croient pouvoir refuser à priori cette position métaphysique du problème. Pour eux, pas de philosophie chrétienne en soi.

tianisé, son plotinisme réalise encore, réalise mieux l'idéal philosophique. S'agit-il de saint Thomas, il faut établir qu'essentiellement redressé et complété, c'est-à-dire substantiellement christanisé, son aristotélisme est plus parfaitement philosophique que celui d'Aristote lui-même. Le postulat sous-jacent à ce que l'on affirme ici, et qui reste à justifier, c'est qu'il y a un type unique de philosophie, type qui n'a pas encore été atteint, type même qui ne peut s'actualiser entièrement qu'à la lumière féconde des données chrétiennes, soit radicalement naturelles, soit radicalement surnaturelles. Celles-ci sont les mystères stricts : Trinité, Incarnation, Grâce.

Qui ne voit l'objection? Elle saute aux yeux[1]. S'il en est ainsi, comment ces philosophies spécifiquement chrétiennes restent-elles philosophies? Comment gardent-elles, entière, leur rationalité propre, leur originalité formelle en face de la théologie? Très graves et très complexes questions que l'on doit résoudre, ou du moins tenter de résoudre. Et nous voici conduits à la phase proprement augustinienne de la controverse. Il semble bien, en effet, que saint Augustin dont on a beaucoup parlé à son occasion ait conquis[2] d'abord, puis pensé[3], et enfin légué à l'intelligence chrétienne la juste formule de sa philosophie[4]. Nous visons les mots que voici : « Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei »[5]. Ma parole d'homme, écoutez-la, comprenez-la, voyez-en ou éprouvez-en la vérité pour monter à la foi en la parole de Dieu; puis, de cette parole divine cherchez à pénétrer le sens. Comprendre pour croire, croire pour mieux comprendre et ainsi, par le

1. Pour n'avoir pu la résoudre, maint auteur, même croyant, même scolastique, voire thomiste, rejette expressément la notion de philosophie chrétienne. D'autres, admettant l'expression, l'entendent en un sens qui ne la justifie pas. Ils se prononcent pour un état, un régime ou un climat chrétien de la philosophie, repoussant l'idée absurde à leur gré d'une philosophie *formellement* ou *spécifiquement* chrétienne.

2. Là-dessus on trouvera d'excellentes notations dans *L'idée de philosophie chrétienne chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin* (E. Gilson, « La Vie intellectuelle », t. 8, p. 46-62).

3. Non pas d'une pensée de commentateur procédant par voie didactique et se moulant en thèses d'une clarté marmoréenne, comme chez le prince de la scolastique thomiste, saint Thomas, mais d'une pensée d'auteur toujours personnel, même dans ses emprunts, d'auteur aux intuitions lumineuses et vivantes, si prenantes et si riches, que les maîtres de la scolastique augustinienne, un Anselme, un Bonaventure, s'efforceront de systématiser en y laissant quelque vie; intuitions dont s'inspirera l'Aquinate lui-même, plaçant ainsi à la base de son idéologie aristotélicienne une substructure augustinienne de philosophie chrétienne.

4. Formule qui devra, par la suite, se préciser, se développer, mais surtout s'adapter aux exigences critiques de la pensée contemporaine. Une réussite géniale de cette adaptation : *L'Action* de M. Blondel. Voir notre *Phase III* de la controverse.

5. *Sermo* 43, cap. 7; P. L., 38, col. 258.

Dieu sauveur, obtenir, goûter enfin le fruit de la vision. Tel est, en son ensemble, l'itinéraire d'Augustin, *sa* philosophie chrétienne.

Tel est le germe substantiel de cette conception augustinienne d'après laquelle, au moins dans l'état concret de l'humanité, la philosophie ne se peut achever qu'en devenant chrétienne. Le germe plutôt que le fruit dans sa maturité[1]. Car, si elle se fait jour un peu partout dans les œuvres d'Augustin, si elle s'y installe, cette conception s'y trouve plutôt vécue qu'enseignée, plutôt affirmée que précisée et déduite[2]. Mais elle s'y trouve, n'est-ce pas l'essentiel?

1. Cfr *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Ch. Boyer, Paris, Beauchesne, 1932 : *La dialectique de la conversion de saint Augustin*).

Ce livre honore la « Bibliothèque des Archives de Philosophie ». Il est riche de doctrine et de saine critique, heureusement suggestif. Le style en est ferme, agréable et limpide. Si tout n'est pas inédit dans ces *Essais*, si l'auteur, méditant sur leurs conclusions, « n'a point voulu les transformer profondément », il « les a cependant revues avec soin, mises à jour, harmonisées, et parfois étayées par des développements qui ont semblé opportuns ». Très efficacement il a visé à séparer la controverse « de sa méchante compagne, la polémique » et, en théologie, à « libérer des interprétations jansénistes le grand docteur de la grâce » (*ib.*, p. VII-VIII).

De cet ouvrage, le premier chapitre, qui vient si spécialement à notre sujet, est intitulé. *La dialectique de la conversion de Saint Augustin* (p. I- 40); il nous paraît extrêmement remarquable, et, dans ses lignes maîtresses, définitif. Le deuxième sur *Saint Augustin philosophe* nous intéresse encore ici. Fort opportunément, le P. Boyer, après avoir noté que sa philosophie la plus approfondie doit être comme dépistée dans ses divers écrits, souligne que S. Augustin a transformé » « la philosophie antique en philosophie chrétienne » (p. 44). L'étude très fouillée du chapitre troisième concerne *La preuve de Dieu augustinienne* (p. 46-96). Par la manière dont elle est conçue non moins que par l'affirmation expresse de l'auteur, elle se trouve entrer pleinement dans la perspective de celui qui a si bien défini la philosophie chrétienne en écrivant : « Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas... Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei » (*Sermo* 43, cap. 7). S'il a réservé aux seules âmes purifiées « la contemplation des idées créatrices, des causes suprêmes, de Dieu en lui-même », S. Augustin, conclut le P. C. Boyer, tient que les âmes « même les plus impies... peuvent parvenir à connaître l'existence de Dieu ». Et voilà qui rélève de l'*intellige, ut credas*. « Mais, poursuit-il, conformément au *crede, ut intelligas, verbum Dei*, comme elles saisiront mal la nature de cet être, dont seules les participations les plus éloignées et les plus obscures les occupent! » Cette page serait à citer tout entière. Passons sur les autres chapitres : — *La théorie augustinienne des raisons séminales, S. Thomas et S. Augustin, La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction? Le système de S. Augustin sur la grâce, Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? La contemplation d'Ostie*, — pour souligner le septième sur *Philosophie et théologie chez S. Augustin* (p. 184-205) dont voici les dernières lignes : « Avant la foi *intellige ut credas*. Après la foi, *crede ut intelligas*. Avant la foi, comprends les raisons de croire. Après la foi, goûte et pénètre le contenu de ta foi. Mais le mystère ne sera dévoilé qu'au ciel » (p. 204). Dans sa note finale sur le débat récent relatif au problème de la « philosophie chrétienne », le P. Boyer se montre judicieusement compréhensif (p. 204-205).

2. Comment il a d'abord *vécu*, c'est-à-dire personnellement conquis sa conception de philosophe chrétien, saint Augustin le raconte de façon singulièrement émouvante dans ses *Confessions*, surtout au livre septième.

Reste à l'établir sur textes, et, en l'établissant, à déterminer autan que possible les nuances, les mérites et les lacunes de l'idée augustinienne de philosophie chrétienne. Alors seulement il y aura profit à suggérer les prolongements nécessaires, alors possibilité de voir comment la solution blondélienne du problème s'accorde avec celle d'Augustin, la reprend, la renouvelle et la complète. Non sans exiger elle-même des perfectionnements ultérieurs.

Art. II. — Solution augustinienne du problème.

Au terme de sa conversion *totale*, dont le R. P. Charles Boyer a si excellemment marqué les étapes[1], saint Augustin, après une courte période de ferveur platonicienne qu'il jugera plus tard excessive en plusieurs points[2], parvient à se former une conception des rapports de la *Raison* et de la *Foi*[3] qui sera chez lui définitive. D'elle ressort sa notion de philosophie chrétienne. Un fort volume ne serait pas de trop pour recueillir l'enseignement des principales catégories d'écrits et en présenter une sorte de systématisation. Nous ne pouvons même songer, vu les limites nécessaires du présent cahier, à introduire ici les conclusions d'une assez ample recherche analytique que nous avons faite sur *Raison* et *Foi* dans les *Dialogues philosophiques*, les écrits *apologétiques* ou de *polémique antimanichéenne*, et les principaux écrits *dogmatiques*. Du moins pou-

1. *Essais*, p. 1-40 : conversion à la foi catholique plus ou moins nue ; adaptation de l'intelligence à cette foi, grâce surtout aux clartés philosophiques qu'il trouve chez Plotin : le Verbe divin, créateur et illuminateur ; soumission du cœur et de la vie aux exigences saintes du Christ, du Crucifié. D'où le philosophe chrétien.

2. « Dict. de Théol. cath. », *Augustin* par E. Portalié, col. 2330-2331.

3. On dirait tout aussi bien *Ratio* et *Auctoritas*. Mais l'*auctoritas* augustinienne, celle qui a pour rôle salutaire de purifier la *ratio* en l'élevant au-dessus d'elle-même, d'affiner son regard *naturel*, d'agrandir son horizon en suscitant en elle de nouveaux yeux, une pointe qui porte sur des objets inaccessibles à l'incroyant, — « magna quaedam », tels que la Trinité, l'Incarnation, — cette *auctoritas*, incomparablement supérieure aux autorités d'ici-bas, est celle du Christ ou Verbe divin incarné, celle de la foi proprement dite en Dieu auteur de la Révélation chrétienne ; bref, c'est l'autorité de la foi chrétienne. Au surplus, lorsqu'il veut signifier cette lumière surnaturelle qui guérit et fortifie la *ratio*, qui surtout la transforme en *magna ratio*, saint Augustin use soit du terme *auctoritas* soit du terme *fides*. La suite de notre étude le montre sur textes. En attendant, que l'on se réfère à l'index à la fois très incomplet et très utile des *Opera omnia* dans Migne, P. L., 46, col. 560 à *Ratio et Auctoritas*. Dans son livre fort érudit sur Jean Scot Erigène, dom Maïeul Cappuyns a réussi, relativement à ce dernier, une recherche analogue à celle que nous entreprenons ici à l'endroit de saint Augustin (p. 280-290 : *Auctoritas* et *Ratio* ; Louvain, Abbaye du Mont César et Paris, Desclée, 1933). Nous rendrons compte de ce livre dans un *supplément Bibliographique* des « Archives ».

vons-nous, non pas y prendre tout l'appui objectif qu'elle comporte, mais y trouver pleine sécurité subjective pour caractériser et définir la solution proprement augustinienne du problème métaphysique de la philosophie chrétienne.

Un bref commentaire de textes essentiels introduira cette définition.

1° *Textes essentiels sur Raison et Foi.*

a) Dans l'homélie 18e sur le psaume CXVIII (*Enarrationes in Psalmos,* P. L., 37, 1552-1553), S. Augustin écrit : « En effet, quoique nul ne puisse croire en Dieu, s'il ne comprend quelque chose ; pourtant, sa foi même, en le guérissant, développe sa portée intellectuelle. Car s'il y a des choses que nous ne saurions croire sans les comprendre, il y en a aussi que nous ne pouvons comprendre sans les croire. Venant de la prédication entendue et celle-ci supposant la parole du Christ, la foi pourrait-elle surgir en celui qui n'entend pas la langue du prédicateur? Mais, d'autre part, s'il n'y avait certaines vérités que nous ne puissions comprendre sans les croire d'abord, le prophète ne dirait pas : si vous ne croyez, vous ne comprendrez[1]. Notre esprit, donc, progresse de l'intellection à la foi, de la foi à l'intellection, et, comprenant de mieux en mieux le contenu de sa foi, se perfectionne en s'exerçant. Seulement cela ne se fait pas par les seules forces naturelles, mais de par le don divin ; tout comme c'est par médecine et non par pur effet de la nature qu'un œil malade recouvre son pouvoir normal de voir. Celui donc qui dit à Dieu : *donnez-moi de quoi apprendre vos préceptes,* se trouve pourvu déjà, n'étant pas une bête, de quelque intelligence. Il ne faut même pas, tout homme qu'il est, le mettre au nombre de ceux qui *suivent la vanité de leurs pensées, ont l'esprit obscurci, marchent hors de la voie de Dieu*[2]. Car alors il ne dirait même pas cela. C'est comprendre beaucoup que de savoir à qui il faut demander de comprendre »[3].

1. Isaïe, VII, 9 d'après les *Septante.*
2. S. Paul, *Aux Ephésiens,* IV, 17.
3. *L. cit.*, n. 3, col. 1552. — Voici le texte latin.

« Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt quae nisi credamus, non intelligimus. Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi (*Rom.,* X, 17) ; quomodo credit praedicanti fidem, qui ut alia taceam, linguam ipsam quam loquitur non intelligit? Sed nisi essent rursus aliqua quae intelligere non possumus, nisi ante credamus, propheta non diceret : *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Isai,* VII, 9, *sec.* LXX). Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat ; et

Des vérités qu'on ne peut croire sans les comprendre pas plus que de celles qu'on ne peut comprendre sans les croire le Docteur d'Hippone n'a dressé la liste. Il comptait, pour le partage, sur le bon sens de ses lecteurs. Dans la mesure et quant aux cas où l'acquisition de la foi dépend de la prédication du verbe chrétien, il faut, pour croire, à tout le moins entendre la langue du prédicateur. Et non seulement entendre sa langue mais, humainement certes et d'une manière proportionnée à son âge ou à sa condition, juger de la vérité de son témoignage. Ce qui implique, non pas comme intellectuellement parcouru par chacun [1], mais comme susceptible de l'être par des maîtres spécialisés, le cycle entier de l'Apologétique chrétienne. Saint Augustin l'avait, au terme de ses déviations, parcouru avec cette maîtrise émouvante que le R. P. Charles Boyer a si excellemment mise en relief dans ses *Essais sur la doctrine de saint Augustin.* Certitude, existence de Dieu et de Dieu Providence, possibilité à priori du salut pour tous les hommes, d'une part ; de l'autre, impuissance effective de notre raison déchue à trouver sûrement, par ses seules forces, le chemin du salut, et surtout à s'en donner la possession, nécessité d'un secours providentiel de « caractère populaire, extérieur, public [2] », réalité divine de ce secours adéquat dans l'Église catholique et en elle seule : telles sont les grandes étapes de l'apologétique que saint Augustin a suivies d'abord puis enseignées. Au bout : la foi pure et simple. Puis la foi travaillant à s'expliquer du dedans, « quaerens intellectum », travaillant aussi à se faire aimer et pratiquer. Enfin, au sommet de l'itinéraire, la vision de Dieu face à face, l'entier bonheur, le salut, mais après cette vie seulement.

b) Pareil résumé de la théorie augustinienne des rapports de la raison et de la foi se trouve, formulé de façon lapidaire, au chapitre septième du Sermon quarante-troisième sur le fameux *Nisi credideritis, non intelligetis.* « Donc, très chers, cet homme que je me

eadem ipsa, ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tanquam naturalibus viribus, sed Deo adjuvante atque donante ; sicut medicina fit, non natura, ut vitiatus oculus vim cernendi recipiat. Qui ergo dicit Deo, *Da mihi intellectum, ut discam mandata tua*, non omnino expers ejus est, velut pecus ; nec ita, quamvis homo, ut in eorum numero deputandus sit, qui *ambulant in vanitate mentis suae, obscurati intelligentia, alienati a via Dei.* Nam si talis esset, nec hoc diceret. Non autem parvi est intellectus, nosse a quo poscendus sit intellectus ».

1. Aujourd'hui pas plus que du temps de saint Augustin, l'homme de la rue n'est tenu de se faire spécialiste en philosophie, histoire, exégèse et théologie. Il faut de ces spécialistes et il y en a. Ils profitent du passé, notamment de saint Augustin ; on aimerait retrouver, au moins en quelques-uns, l'excellence de son cœur et de son génie.

2. C. Boyer, *Essais*, p. 16, note 2.

suis donné comme adversaire et avec lequel j'ai entamé cette discussion portée au tribunal du Prophète, il ne parle pas pour ne rien dire lorsqu'il objecte : je comprendrai pour croire. Car, si je vous prêche en ce moment, c'est bien aussi pour convertir les incroyants, et pour croire ce que je dis il leur faut le comprendre. En un sens, dès lors, cet homme a raison de dire : je comprendrai afin de croire; et moi d'affirmer avec le Prophète : crois d'abord pour comprendre. Nous disons vrai l'un et l'autre, donnons-nous la main. Et donc : comprends pour croire, crois pour comprendre. Voici, en deux mots, comment nous devons l'entendre : pour croire, comprends ma parole; et, pour comprendre celle de Dieu, commence par y croire »[1].

c) Terminons cette recherche sur l'examen d'un dernier texte caractéristique[2]. Classique en l'espèce, il appartient au *De praedes-*

1. « Ergo, charissimi, et ille quem contra me constitui, et propter cujus controversiam inter nos natam Prophetam judicem postulavi, non nihil dicit etiam ipse, cum dicit, Intelligam ut credam. Nam utique modo quod loquor, ad hoc loquor, ut credant qui nondum credunt : et tamen nisi quod loquor intelligant, credere non possunt. Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit, Intelligam ut credam; et ego qui dico, sicut dicit Propheta. Imo crede, ut intelligas : verum dicimus, concordemus. Ergo, intellige, ut credas; crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus : *Intellige, ut credas, verbum meum ; crede, ut intelligas, verbum Dei* » (P. L., 38, 258).

C'est nous qui soulignons la maxime finale. Après l'avoir méditée, ainsi que ses pareilles : « proficit... noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat » ; « intellectum valde ama » ; « credere non possemus nisi rationales animas haberemus » ; « cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit »..., l'on comprend ce jugement compétent de Mgr Grabmann : « haec inquam S. Augustini dicta et pronuntiata in succum et sanguinem theologiae scholasticae transierunt » (*Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Marietti, 1931, p. 110-111).

Le *Sermon* 43[me] se trouve parmi *Les plus beaux sermons de S. Augustin* du chanoine G. Humeau, t. I, p. 181-189 (Paris, Bonne Presse, 1932). On lira utilement l'appendice qui le suit; il renferme trois pages extraites du *De utilitate credendi* (chapitre x) et traduites en français. On y goûtera le meilleur suc de la claire doctrine de S. Thomas sur *Raison* et *Foi* (*Somme théol.*, Q. I, art. I; I *Contra Gent.*, cap. 6-8). Soit, accorde et enseigne Augustin, l'élite intellectuelle des humains peut, sans la foi, parvenir à connaître Dieu, mais la masse en est incapable. Or elle aussi est faite pour le posséder. Arrière cette aristocratie inhumaine et païenne qui ne se soucierait pas d'elle. Il faut l'estimer et l'aider. Au surplus, s'il peut se démontrer l'existence de Dieu, l'incroyant, diminué par le péché d'origine, se trompe gravement sur sa nature, ses exigences. Il lui manque en tout cas cette pureté de l'œil intérieur qui est indispensable pour conquérir l'entière béatitude. Jointe à la raison, la foi chrétienne, en la purifiant, l'affine, la creuse, la sort de ses doutes solitaires, la dilate par le sentiment justifié de confiance qu'elle suscite en elle à l'égard de l'incomparable tradition catholique.

2. S. Augustin, pour opposer aux semipélagiens un vigoureux argument *a fortiori*, y insiste justement sur le point de départ, *qui est nécessairement rationnel*, de son itinéraire. Etape de l'*intellige, ut credas, verbum meum*, ou des raisons de croire. Augustin ayant coutume d'insister davantage ailleurs

tinatione sanctorum[1]. A propos du texte de saint Paul : *Non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est*[2], Saint Augustin, dont le but explicite ici est de réfuter les semipélagiens et non de disserter sur *raison* et *foi* dans leurs rapports réciproques, n'en est pas moins amené à formuler ces rapports avec grande précision.

« Qu'ils fassent attention à ces paroles et les pèsent ceux qui nous attribuent les débuts de la foi et à Dieu son accroissement. Car, de toute évidence, penser précède croire. Personne ne croit rien sans raison préalable de croire. Sans doute arrive-t-il que la résolution de croire suive de très près certaines pensées *saintes*[3], qui la devancent comme dans un vol, et que leur liaison s'opère presque instantanément ; pourtant, pas d'acte de foi qui ne suppose une pensée. Qu'est-ce, en effet, que croire sinon penser avec adhésion. On peut penser sans croire puisqu'aussi bien la plupart pensent à l'encontre de la foi, mais pense quiconque croit, et pense en croyant, et croit en pensant »[4]. On voit l'argument *a fortiori* du saint Docteur : si, dans l'ordre du salut, nous ne pouvons rien penser de par nos seules forces, comment pourrions-nous même commencer à croire de par ces seules forces puisque la moindre croyance suppose une pensée.

sur l'étape, elle aussi nécessaire, du *crede, ut intelligas, verbum Dei*, il est arrivé à plus d'un interprète, ces années dernières, de rejeter hors de son itinéraire integral, hors de sa philosophie chrétienne, cette métaphysique, qui lui est pourtant immanente, des motifs intellectuels de la foi. Mais très nombreux restent ceux qui ont su reconnaître ce fondement naturellement rationnel de l'augustinisme. Nous citions plus haut le R. P. C. Boyer et Mgr Grabmann. Le pénétrant chapitre premier du premier volume de Mgr Battifol sur *Le catholicisme de saint Augustin* est à méditer, et, sur ce point, comme sur tant d'autres, il faut revenir aux vues très appuyées du R. P. Eugène Portalié (*Dict. de Théol. cath.*, Augustin, col. 2338 ss.). Très objectif aussi le paragraphe du Dr M. Schmaus sur *Das Verhältnis des Dogmas zur Vernunft* dans *Die psychologische Trin. des H. Augustinus*, p. 169-190. Abondante bibliographie.

1. Adressé à deux laïques de ses amis, Prosper et Hilaire, et dirigé contre les semipélagiens, cet ouvrage date des dernières années de saint Augustin (428-429). Nous l'avons étudié récemment, sur *Providence et libre arbitre*, à propos du livre de M. Gilson (*Arch. Phil.*, VII, II, *Études sur S. Augustin* p. 228-243, surtout p 236-239).

2. II *Cor.*, III, 5.

3. P. L., 44, 963, note 1 à propos de *sanctae*.

4. « Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissime comitetur ; necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praevenient cogitatione credantur. Quanquam et ipsum credere, nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit ; cum ideo cogitent plerique, ne credant : sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit » (*ib.*, cap. II, 5).

2° Comment est chrétienne la philosophie d'Augustin.

Les textes que l'on vient de traduire et d'analyser suggèrent une définition de la philosophie augustinienne. Et, pour qui s'est donné la peine d'interroger, sur Raison et Foi, les autres écrits d'Augustin, cette conclusion s'impose : *sa philosophie est spécifiquement chrétienne.*

1) *Sa philosophie :* c'est-à-dire une recherche rationnelle, à la fois théorique et pratique, visant à déchiffrer le sens profond et ultime du tout : l'homme, l'univers, Dieu. Il y a là matière et forme de la philosophie; *matière*, les éléments du tout; *forme*, la manière rationnelle et ultime, c'est-à-dire métaphysique, dont ces éléments sont envisagés. Tout le monde l'avouera, si Augustin philosophe vraiment, c'est sur les objets essentiels de la métaphysique qu'il philosophe. Mais philosophe-t-il vraiment? Ni M. Bréhier, ni M. Brunschvicg ne l'accordent. Quant à M. Maritain, ne refuse-t-il pas à la sagesse augustinienne d'être une métaphysique[1] ? C'est qu'il lui manque l'armature aristotélicienne, laquelle ne se trouvera dûment que dans le Thomisme. Cette armature, nous l'avons établi ailleurs, confère à l'augustinisme chrétien de la métaphysique thomiste une organisation, une expression logique, plutôt qu'il n'en constitue les centres. De sorte, comme l'affirment Bréhier et Brunschvicg, qu'en éliminant saint Augustin de la philosophie on élimine aussi saint Thomas. Et M. Gilson lui-même n'a-t-il pas écrit avec une irréfutable netteté : « Ce qu'il y a d'original dans la philosophie de saint Thomas découle du christianisme plus directement et beaucoup plus profondément que d'Aristote lui-même » (*Bull.*, 79-81)? N'a-t-il pas précisé encore sa pensée d'historien « probe et profond » dans le texte que voici : « Saint Thomas lui-même est là pour prouver qu'un saint Thomas est impossible sans un saint Augustin » (*Rev. de Philos.*, 1930, p. 714)?

N'ayant, nous, aucun doute sur la fermeté métaphysique de la sagesse augustinienne, nous sommes tranquille, par là même, sur celle du thomisme de saint Thomas.

1. « Si, écrit-il, l'on considère dans leur intégrité les valeurs *essentielles* de la pensée de saint Augustin, il faut dire... que la seule systématisation métaphysique de cette pensée qui reste *essentiellement* augustinienne, c'est la synthèse thomiste » (*Rev. de Phil.*, 1930, p. 737). Peut-être, néanmoins, en déclarant que le Thomisme exprime en termes aristotéliciens la métaphysique augustinienne, ne faisons-nous que formuler autrement une pensée identique à celle de M. Maritain? Car, s'il enseigne que la synthèse thomiste exprime, en l'unifiant, la propre pensée d'Augustin, nous perdrions, à ne pas nous dire satisfait, conscience de ce que nous répétons depuis dix ans.

a) Saint Augustin *philosophe vraiment* car, à ses yeux, par le pur usage de la raison, l'infidèle peut retrouver la foi. De plus et surtout, quiconque veut, à l'exemple d'Augustin d'ailleurs, penser le contenu de sa foi, peut et doit ou découvrir ou s'approprier rationnellement de valables raisons de croire. Ce qui implique, non certes une philosophie technique et complète, mais néanmoins un solide ensemble métaphysique : *Critique*, *Psychologie* et *Morale* relativement à l'homme; *Cosmologie* en ce qui concerne l'univers; *Théodicée* pour ce qui est de Dieu. Et, en vérité, l'œuvre écrite de saint Augustin renferme, sur ces composants de la métaphysique, tous les éléments d'une construction rationnelle où l'auteur se préoccupe de répondre aux ultimes pourquoi. Notamment au sujet de la certitude, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, des bases de la morale, de l'existence de Dieu, voire de la constitution intime des êtres matériels. Après avoir vérifié, pour chacun de ces points essentiels, le bien-fondé de cette conclusion, il est aisé de restituer leur riche signification aux textes classiques du Maître : « credere non possemus nisi rationales animas haberemus »; « si rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi non possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem ». Ces « magna quaedam » sont les mystères stricts et « quantulacumque ratio » signifie les raisons de croire. Dans la *Lettre à Consentius*, où se trouvent ces textes, il est question de *ratio*, *falsa ratio*, et *magna ratio*. Mots de valeur ici. « Falsa ratio » : faux usage de la raison, et donc fausse philosophie, la seule, n'en déplaise à M. Brunschvicg, que saint Augustin, comme « les autres saints les plus charitables » voue au « démon de l'orgueil »[1]; « ratio » : pur et bon usage de la raison, et donc philosophie vraie mais incomplète; « magna ratio » : usage de la raison pertinent et rendu incomparablement plus pénétrant par les perspectives surnaturelles des « magna quaedam » ou mystères chrétiens, ceux notamment de la Trinité et de l'Incarnation. A noter enfin que se trouve encore adressée à cet heureux Consentius la parole souvent citée et qui fait rêver : « intellectum vero valde ama! » On interprétera aisément, en lisant la 18e *Homélie* sur le psaume 118e, l' « alia sunt... quae nisi intelligamus, non credimus »; il désigne toutes les vérités accessibles à la raison par voie d'évidence intrinsèque, par opposition aux mystères : « alia sunt quæ nisi credamus, non intelligimus ». De même clair apparaîtra l' « intellige, ut credas, verbum meum », comparé au célèbre « crede, ut intelligas, verbum Dei », à la fin du *Sermon*

1. *Bulletin de la Soc. fr. de Phil.*, 1931, p. 75.

43e. Et clair, ce texte très compréhensif du *De praedestinatione sanctorum* : « cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit ».

b) Non seulement saint Augustin philosophe, au sens rigoureux du terme, mais *il le fait pleinement*, c'est-à-dire en donnant aux ultimes demandes sur l'homme, Dieu et l'univers les ultimes réponses. Et s'il peut y réussir, s'il peut constituer une philosophie au moins *virtuellement complète*[1], c'est qu'au pur et bon usage de la raison il ajoute les suggestions intellectuelles issues des mystères chrétiens, notamment de la *Trinité* et de l'*Incarnation*. C'est l'usage chrétien de la raison : « magna ratio ». Nous avons, ailleurs, surtout d'après les deux ouvrages si importants *De civitate Dei* et *De Trinitate*, largement montré comment. Et par là même, se trouve justifiée la seconde partie de notre conclusion :

2) *La philosophie d'Augustin est spécifiquement chrétienne.* — Elle n'est pas, on vient de le montrer, *totalement* chrétienne puisque la foi, dont les suggestions supérieurement rationnelles permirent au saint Docteur de la parfaire, en suppose les éléments et y trouve un appui nécessaire. Par contre, la dire chrétienne de façon seulement *accidentelle*, en ce sens que le philosophe Augustin, comme d'ailleurs ses devanciers et successeurs chrétiens, a eu la bonne fortune de trouver, *pour ainsi dire toutes faites*, des vérités plus difficilement accessibles à la raison : — radicale contingence des êtres et création, personnalité divine, essentielle égalité de tous les hommes..., — serait manifestement insuffisant. Ayant à répondre à l'objection essentielle de M. Brunschvicg, M. Gilson l'a si bien senti qu'il a tenté de dépasser ce point de vue incomplet. Sa réponse, plus affirmée que prouvée, revient à en appeler à la conception augustinienne, sans dissimuler qu'à ses yeux le fond substantiel s'en retrouve dans la systématisation thomiste. Et c'est fort bien, si l'on parvient à montrer qu'il y a une *philosophie* augustinienne et que cette philosophie est *spécifiquement* chrétienne puisqu'elle n'a *pu* s'achever qu'à la lumière des mystères chrétiens proprement dits, Trinité, Incarnation rédemptrice, Grâce... Dans l'étude spéciale que nous avons consacrée à ce point essentiel, c'est précisément ce que nous établissons d'après les

1. Complète en ce sens qu'elle se trouve munie des principes aptes à lui assurer, par leur actualisation, sa perfection spécifique. Cette actualisation n'est plénière ni chez saint Augustin, ni chez aucun de ses successeurs. Elle ne le deviendra qu'à l'heure où, le face à face avec Dieu succédant à la foi, de cette vision amoureuse de Dieu sortira notre plénitude intellectuelle, le maximum de rationalité humaine. En attendant : ne jamais prétendre être au bout, progresser et progresser encore.

principales œuvres du grand Docteur, singulièrement des *Confessions*, de la *Cité de Dieu*, du *De Trinitate*.

Sans pouvoir ici étaler ni le détail ni même tout le résultat de cette étude, il nous semble indispensable d'indiquer au moins, pour la *théodicée*, la *psychologie humaine* et la *cosmologie*, le sens des conclusions.

a) *Théodicée spécifiquement chrétienne.* — Les meilleures théodicées païennes, qui sont d'essence platonicienne, nous apprennent quelque chose de Dieu. Elles ont su le démontrer existant comme principe de pensée et de désir. Certaines même ont pu balbutier, au sujet du Père, du Fils et du Saint-Esprit, des mots qui, sans signifier la vraie Trinité, y achemineraient peut-être. Seulement, conçues par des maîtres superbes, elles restent fermées, voire hostiles à cet ensemble radieux et chaud de sentiments ou d'idées que suscite naturellement le mystère en soi surnaturel du Verbe incarné. Loin d'orienter les hommes à deviner pour ainsi dire, à pressentir, et par suite à concevoir, à proclamer, à adorer humblement et à imiter dans la joie l'*attribut* de Dieu le plus intime, et le plus pacifiant, et le plus divin en somme, à savoir la Bonté bienveillante, bienfaisante, accueillante, prévenante, miséricordieuse, toute en amour généreux jusqu'à l'héroïsme, la Bonté universelle, constante, et joyeuse de béatifier les hommes, tous les hommes, en leur communiquant de sa perfection et de son bonheur; bref, cet attribut qui nous fait nommer Dieu le *Bon Dieu*, ces théodicées orgueilleuses ont laissé les infiltrations d'un intellectualisme fermé les gâter et les rendre presque stériles.

Au contraire, parce qu'elle est, sinon commencée, du moins complétée et couronnée d'après les perspectives de l'Incarnation rédemptrice, la théodicée augustinienne, rompant avec les ostracismes païens, redresse notre âme et suscite en elle, quitte à ne les actualiser qu'imparfaitement, des germes meilleurs d'amour et de pensée. Germes qui la complètent, qui nous complètent, et qui nous complétant, purifient et grandissent notre science philosophique de Dieu.

Nous disons bien : *notre science philosophique*. Car si croire à l'Incarnation pour y comprendre quelque chose, « crede, ut intelligas, verbum Dei » (*Sermo* 43, *cap.* 7; P. L., 38, 258), est se comporter en croyant théologien, croire à l'Incarnation pour puiser en ce mystère d'amour divin des suggestions qui nous aident à comprendre plus profondément le *Dieu de la raison*, n'est-ce pas se comporter en philosophe chrétien? Sans doute, mais précisons : en philosophe qui, muni déjà d'un ensemble fondamental de vérités

métaphysiques, réussit à pénétrer incomparablement mieux cet ensemble du haut des perspectives chrétiennes. Le théologien chrétien prend l'Incarnation pour *objet* d'étude, le philosophe chrétien y trouve une source de suggestions, un point de départ de réflexions supérieurement rationnelles, chrétiennement rationnelles.

De même que pour se parfaire en sa propre essence de science philosophique de Dieu, la théodicée augustinienne utilisa les perspectives chrétiennes de l'*Incarnation,* ainsi profite-t-elle, des réflexions suscitées dans l'esprit d'Augustin par la *Trinité.* Et ici, plus encore que le *De Civitate Dei,* le *De Trinitate* nous instruit. Certes, la théodicée du philosophe d'Hippone n'absorbe pas, en tant que théodicée, le contenu trinitaire; elle serait alors théologie. Mais, à réfléchir sur ce point révélé : Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, saint Augustin a mieux compris, mieux exprimé, mieux expliqué l'Etre divin, ses attributs, notamment sa personnalité intelligente et aimante. Influencé, *dans sa raison même,* par l'atmosphère doctrinale de l'Incarnation, il nous présente, en tant que philosophe, Dieu sensible au cœur; intellectuellement ouvert aux suggestions d'origine trinitaire, il a compris plus complètement qu'il n'eût pu le faire sans elles ce qui palpite d'amour paternel, filial, amical, dans le Créateur, ce que suppose d'amour spirituel la Pensée qui se pense, Pensante et Pensée. Dieu étant la pensée de la pensée pensée est par là même l'amour de l'amour aimé.

b) *Psychologie humaine.* — Foncièrement rationnelle, de par sa méthode et son contenu, la théodicée de saint Augustin ne se développe et s'achève qu'à la lumière de nos grands mystères. Elle est donc spécifiquement chrétienne. De même sa psychologie de l'homme, surtout de l'homme spirituel.

Après avoir, dans les huit premiers livres du *De Trinitate*, fait la *théologie positive* de ce mystère, saint Augustin, dans les six suivants, s'efforce à le comprendre. A le comprendre comme *objet* de réflexions, élaborant ainsi ce que nous appelons *théologie scolastique* ou *métaphysique;* à le comprendre comme *source* de lumière nouvelle pour notre raison, ce qui est proprement faire de la philosophie chrétienne. Ici, puisque les *analogies* suggérées par la Trinité divine vont à préciser, à creuser et à grandir notre science métaphysique de l'homme sensitif et spirituel, il s'agit expressément de psychologie chrétienne. Non pas exclusivement chrétienne, puisqu'une psychologie élémentaire est indépendante de la foi tout comme une théodicée sommaire, mais néanmoins spécifiquement chrétienne, le perfectionnement acquis étant d'ordre qualitatif et foncier. De même en va-t-il pour le perfectionnement que saint

Augustin assure à la psychologie de par l'atmosphère doctrinale de l'Incarnation. Car ce mystère, intellectuellement médité, n'est pas moins révélateur des valeurs humaines que ne l'est celui de la Trinité. Il l'est autrement : plutôt au niveau de la psychologie morale que de la psychologie métaphysique.

En effet, mieux encore que la création digne de plus de reconnaissance qu'il nous est loisible d'en éprouver, elle nous fait comprendre le *prix* de l'humanité en nous apprenant que le Verbe divin se l'unit de l'union la plus intime que nous puissions concevoir pour la racheter de tout son sang. A propos du Christ souffrant et mourant pour nous, elle nous suggère ce qu'à d'ineffablement grave la malice du péché, d'ineffablement salutaire la pénitence restauratrice de belle intégrité morale. Incomparablement mieux que toute parole humaine, l'adorable humilité du Christ suggère au philosophe chrétien qu'est Augustin, la valeur incomparable de l'humilité et qu'il faut se faire humble pour apprendre à aimer. Pour apprendre à penser aussi.

Les philosophes païens, même les platoniciens, n'ont su ni ne savent le prix de l'humilité. Ils ont bien pu concevoir Dieu, et en Dieu des hypostases où, trop bienveillant dans sa critique, Augustin voulait voir quelque acheminement intellectuel vers notre Trinité. Mais le Verbe incarné les trouve fermés et hostiles. C'est qu'ils ont perverti leurs jugements de valeur au sujet de l'homme. Orgueil de pensée et de vie. Ils voient bien la dignité d'une certaine classe d'hommes, leurs concitoyens, et parmi leurs concitoyens, leurs pairs. Mais ils ne voient ni que cette dignité est universelle, ni qu'elle s'accompagne, chez les mieux doués et les plus munis, d'une infinie misère. Les psychologues chrétiens, singulièrement saint Augustin, ont purifié, affiné, approfondi et grandi leur métaphysique de l'homme, en s'ouvrant aux suggestions du mystère si divinement humain de l'Incarnation.

c) *Cosmologie.* — Théodicée et psychologie d'Augustin, théodicée et psychologie, non point exclusivement, mais spécifiquement chrétienne. Il faut en dire autant de la cosmologie augustinienne. Elle n'est que naturellement rationnelle en ses bases hylémorphiques. A le devenir surnaturellement, de par les suggestions issues de la Trinité et de l'Incarnation, elle gagne en profondeur, en élévation et en beauté.

Reflet créé de Dieu un et trine, la réalité matérielle, ce composé substantiel de matière et de forme, se définit plus profondément pour Augustin : de l'être à sentir, à penser et à aimer, mais qui ne se sent, ne se pense, ne s'aime. Il y a en elle comme une sorte de vou-

loir se faire connaître : « quasi innotescere velle videantur » (*De civ. Dei*, XI, 27 27. 2).

A la lumière de l'Incarnation, elle devient spécialement intelligible en fonction de l'homme et dans l'homme. Bonne en soi et innocente, telle apparaît la chair humaine à qui part du Verbe incarné. Elle n'est à l'âme ni une ennemie, ni une prison, mais une épouse et une servante; elle ressuscitera pour être pleinement soumise à l'esprit. Son modèle est la chair du Verbe divin. Devenue rebelle à l'âme, la chair de péché le reste même après le baptême, mais rachetée elle aussi par le Christ et dûment domptée, elle rentre dans son rôle de servante et d'épouse. Dans le Christ et en nous, elle sert à la conquête du salut. Hors de nous, la matière contemplée, saintement dominée, lieu de miracles salutaires qui témoignent de son infinie dépendance envers le Créateur, la matière intégrale et mystérieuse, la matière « aspect visible et tangible de l'amour », sert à l'œuvre unique du salut.

Telles sont les caractéristiques essentielles de la philosophie augustinienne. Elle est bien réellement *une philosophie*, une philosophie *virtuellement complète,* une philosophie virtuellement complète en ce que *spécifiquement chrétienne*[1].

Formellement distincte de la théologie? Oui, car la théologie a pour objet proprement dit les mystères : vérités naturellement inaccessibles à la raison, révélées, appuyées sur l'évidence extrinsèque de la foi en Celui qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, systématisées par la raison théologique; la philosophie chrétienne, elle, ne porte pas sur les mystères, mais sur des points naturellement accessibles à la raison, non révélés ou du moins non nécessairement révélés, établis formellement en vertu de la seule évidence intrinsèque, systématisés par la raison philosophique. Telle est bien, dans la doctrine augustinienne, la distinction radicale qui existe entre ce que l'on appelle aujourd'hui philosophie et théologie. Il ne lui manque, dans la mesure où c'est une lacune, que d'être proposée de dessein formé et de façon didactique.

1. Non certes que la foi chrétienne devienne forme spécifique de la raison du philosophe chrétien, mais elle agit en elle comme un ferment. Ferment nécessaire à son parfait épanouissement, et donc, requis pour parachever la philosophie humaine.

CHAPITRE TROISIÈME

Phase critique et blondélienne.

Art. I. — Origine et raison d'être.

1° *Origine.* — Tout en les distinguant d'une vue pénétrante, saint Augustin ne traitait guère à part les matières de philosophie et celles de théologie. Sans doute y a-t-il moins de théologie dans ses Dialogues des débuts ; et, à cause de cela, on les appelle philosophiques. Mais, nous l'avons constamment noté dans cette recherche sur la conception augustinienne des rapports entre la *Raison* et la *Foi,* la perspective théologique du « crede, ut intelligas, verbum Dei » s'y trouve influente et parfois dominante. Quant aux écrits où règne la théologie apologétique, voire proprement dogmatique, ne sont-ils pas imprégnés de philosophie soit élémentaire soit enrichie par les suggestions supérieurement rationnelles qui lui viennent des mystères chrétiens ? Ils le sont assurément, tels surtout, le *De Civitate Dei* et le *De Trinitate.* Des chapitres et parfois, comme dans le *De Trinitate,* des livres entiers y renferment plus de philosophie et une philosophie plus approfondie, plus achevée que celle des Dialogues.

Cette présence habituelle de matière philosophique et de matière théologique se remarque également, et pour qui s'attache à les discerner, sans confusion, dans les écrits des augustiniens du moyen âge. Et aussi, quoiqu'à un degré notablement moindre, chez saint Thomas, du moins lorsqu'il ne se borne pas à commenter Aristote.

En somme, dans la période patristique et scolastique, les maîtres, les publicistes ne paraissent guère se soucier de constituer d'abord une philosophie à part, une philosophie au moins élémentaire qui, pour n'avoir pas la prétention d'être complète, ne laisse pas de se présenter comme un ensemble métaphysique vraiment solide. Ensemble capable de fonder la foi, la fondant en fait chez les adultes instruits, et, par voie de retour, recevant d'elle des suggestions d'une rationalité supérieure. Au fond, les spécialistes trouvent dans l'enseignement de ces maîtres chrétiens de quoi former cette philosophie. L'on sait, au surplus, que les scolastiques post-cartésiens ont travaillé à la former. Quant aux néoscolastiques, cer-

tains, par suite d'une structure mentale héritée du dogmatisme scientifique, se sont si bien évertués à séparer la philosophie de la métaphysique, et, métaphysiciens honteux, à la diminuer, à l'étrécir, sous prétexte de critique, qu'ils en sont venus, cessant d'être philosophes chrétiens dans la mesure où ils cessaient d'être philosophes, à ne plus comprendre comment, pour atteindre sa plénitude, la philosophie doit être spécifiquement chrétienne. Signe des temps : la sève augustinienne était tarie dans leur esprit. Il ne faut guère chercher ailleurs la raison du peu d'efficacité de leurs efforts pour influencer la pensée moderne.

Celle-ci, d'autre part, mûrissait, avec son bon grain spiritualiste, l'ivraie séparatiste et rationaliste de la pensée cartésienne. De plus en plus elle en venait à se persuader, non pas seulement avec Descartes de l'importance majeure de la philosophie du sujet pensant, mais de son importance unique : tendance idéaliste ou plutôt subjectiviste. Ainsi en venait-elle encore à croire, ou que le sujet pensant peut, voire doit, s'étudier abstraction *définitivement* faite de sa foi chrétienne, ou même que celle-ci, pure illusion, est irrationnelle et impossible : tendance laïciste et antichrétienne. Enfin, et ce fut la dernière étape, elle finit, en dépit de la contingence constante, universelle et radicale, qui se trahit dans notre expérience interne, par s'imaginer, ou que le sujet pensant n'est qu'une parcelle, un moment fugitif de la Pensée, ou qu'il peut se suffire à lui-même pleinement en prenant conscience de sa spontanéité absolue dans l'exercice de sa pensée : tendance panthéiste et athée.

Parmi les philosophes contemporains qui restaient spiritualistes et même chrétiens, nul ne pouvait trouver satisfaction intellectuelle chez ces métaphysiciens timides dont nous parlions plus haut. Il leur manquait par trop, à cause de leur inattention au devenir positivement spirituel de la conscience et de leur prétention à le concevoir, non d'après l'expérience de ce devenir mais selon le contenu spécifiquement inférieur de nos concepts relatifs aux objets matériels, le sens du sujet pensant et voulant, moral et religieux, partant le sens du Sujet par excellence : Dieu. Cette manière de matérialisme idéogénique que l'on trouvait chez Aristote et, sans voir ici l'âme augustinienne, chez saint Thomas lui-même, a pu susciter et laisse sans réponse le grief récemment formulé par M. Brunschvicg sur le « sensualisme métaphysique, qui est à la base de la doctrine thomiste de la connaissance et de la vérité »[1].

Sans doute l'œuvre philosophique de sain Augustin et des grands

1. *Rev. de mét. et de morale*, 1931, p. 50.

augustiniens médiévaux, voire l'œuvre de saint Thomas dans sa partie profonde inspirée du véritable augustinisme, restaient; mais on faisait tout pour rendre inopérante cette philosophie supérieurement rationnelle parce qu'entièrement spiritualiste et chrétienne. Cela commence à changer, mais ne fait que commencer. S'étonner, dès lors, que les néospiritualistes universitaires, sauf des exceptions rares, n'aient pas trouvé leur compte dans les écrits philosophiques de chez nous trahissait pure naïveté. Le contraire serait étonnant.

2° *Raison d'être.* — Telle serait l'origine du peu d'influence exercée par les représentants, au reste consciencieux, du mouvement néoscolastique sur nos grands philosophes contemporains : Ravaisson, Jules Lachelier et Jules Lagneau, Hamelin, Edouard Le Roy, Henri Bergson, et Maurice Blondel. Nous allions oublier Emile Boutroux, Ollé-Laprune et Delbos. Telle aussi l'origine de certains grands efforts, ceux notamment de M. Blondel et de M. Bergson, pour renouver la philosophie spiritualiste et chrétienne.

Parlons d'abord du premier en date et qui est dû à M. Blondel[1]. Il en disait lui-même la *raison d'être* et le sens, pour réfuter l'accusation portée contre lui de « pur transcendantisme »[2], d'adversaire radical des « droits de la Raison », de « partir de rien, de la négation même du problème moral » pour « aboutir à tout, à la pratique littérale du catholicisme, à la communion eucharistique »[3]. Dans « mon étude de l'*Action*, écrit-il[4], j'apporte... un dessein de conquête, non contre la raison, mais pour elle, puisque... je tâche d'introduire le rationalisme en ce qu'il niait et en ce qui le niait ». M. Blondel a donc voulu montrer comment, formellement « identique à la foi objective, la foi subjective est tout entière livrée à la critique rationnelle, sans que la première puisse être atteinte dans son fond »; n'est-elle pas, en effet, un phénomène positif « dont il faut épuiser le sens »? Il ne s'agit pas, pour le philosophe de l'*Action*, d'en préjuger ou de prétendre en établir la vérité ontologique, « il s'agit simplement de décrire et d'ajuster tous les aspects du phénomène universel » sans négliger celui de l'action religieuse, car il « serait étrange... de penser résoudre le problème de la vie

1. *L'Action* est de 1893, *Les deux sources de la morale et de la religion* de 1932.

2. *Le problème de la philosophie catholique* (cahier n° 20 de « La Nouvelle Journée »), Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 15-18). C'est surtout ce traité que nous allons mettre à contribution pour présenter la phase blondélienne des débats sur la philosophie chrétienne.

3. *Rev. mét. mor.*, supplément de nov. 1893.

4. *Ib.*, suppl. de janv. 1894, p. 5-8.

sans réserver à la vie même ce qu'elle apporte d'incommunicable enseignement »[1].

A entreprendre cette œuvre délicate de substituer à la philosophie séparée la philosophie catholique, et, par là, d'étendre à cette dernière les exigences absolues de la raison, de grandir en somme la raison en refusant de mutiler la vie, M. Blondel retrouvait et rajeunissait la conception augustinienne. Il la rajeunissait, à son insu, explicitant ce qu'impliquait cette conception mais que l'auteur avait omis de tirer au clair et de démontrer à savoir comment la partie élémentaire et solitaire de la philosophie est, elle aussi, *spécifiquement chrétienne*. Elle ne l'est pas au même titre que celle du *crede, ut intelligas, verbum Dei* puisqu'elle se constitue, de droit, non pas en vertu de suggestions rationnelles issues des mystères révélés, mais par un usage de la raison indépendant de ces influences, par la *ratio* et non par la *magna ratio*. On voit par là l'essentielle raison d'être de la phase blondélienne dans la controverse autour du problème de la philosophie chrétienne. En quel sens est spécifiquement chrétien ce fonds philosophique formé par un usage de la raison indépendant des mystères et qui assure la rationalité de la foi ? En termes augustiniens : comment est spécifiquement chrétienne la *ratio*, cette phase fondamentale de l'*intellige, ut credas, verbum meum ?*

C'est la phase *critique*, au sens moderne et étroit du mot : proprement blondélienne.

Art. II. — Réponse blondélienne à l'aspect critique du problème.

1° *Réponse négative*. — Après avoir, pour rechercher « le point où se rencontrent le problème philosophique et le problème religieux », évoqué, critiqué, résumé et historiquement apprécié sa *Lettre* de 1896[2] ; puis, dans une seconde partie, préparé le lecteur à sa propre théorie, en exposant celle d'un théologien philosophe, le cardinal Dechamps[3], M. Maurice Blondel en vient, dans la troisième qui nous intéresse ici, à décrire « l'état actuel du problème de la philosophie catholique » et à poser « les conditions préalables d'une solution »[4]. C'est en posant ces conditions qu'il fournit, en trois étapes, les éléments de sa propre réponse. *Réponse négative d'abord*.

1. *Ib.*, p. 8.
2. Sur les exigences de la pensée contemporaine..., *Ann. Philos. chrét.*
3. *Cahier, ib.*, p. 57-123 ; 1re partie, p. 9-56.
4. *Ib.*, p. 125-177 ; p. 135 pour le passage cité.

Car, tout en rendant hommage à l'érudition historique de M. Gilson, M. Blondel ne croit pas qu'il ait réussi ni puisse réussir à montrer que la révélation surnaturelle est « génératrice de raison ». Car il lui faudrait, pour obtenir pareil succès, comprendre que « la solution pas plus que le problème ne relève de l'histoire seule », comprendre et montrer « comment la raison, loin de tout stabiliser en concepts clos, découvre en elle des besoins que la nature ne satisfait point, un inachevé toujours naturellement inachevable et cependant incoerciblement avide d'achèvement ». Que n'a-t-il, d'ailleurs, parlant de la philosophie chrétienne d'un saint Augustin, entre autres, cherché et dit « en quoi précisément elle a prétendu consister »[1]. Il eût pu, pour le faire, s'inspirer de la *Revue de métaphysique et de morale*[2]. Cette réponse négative amorce la réponse positive de M. Blondel.

Avant d'y venir, ce dernier s'en prend à M. Bréhier. Dans la mesure où il dénonce le syncrétisme superficiel et précaire de ceux qui « ont paru espérer un agglomérat du dogme et de la spéculation, une juxtaposition et une utilisation de certaines vérités d'origine chrétienne avec des idées philosophiquement systématisées », M. Bréhier... confirme..., à son insu, déclare M. Blondel, « la requête qui résume tout notre effort, la nécessité d'éviter tout contact prématurément partiel et subalterne entre le christianisme et la philosophie avant de toucher aux points extrêmes où seul le nœud vital peut se former »[3].

Mais ce service négatif coûte cher. Car, inattentif à l'âme de la tradition dont vit la philosophie chrétienne, et cherchant, par suite « d'un doctrinarisme irrationnellement rationaliste », « la philosophie chrétienne où elle n'est pas, où elle ne peut pas être, M. Bréhier « se ferme la vue de ce qu'elle a été et ne la reconnaît pas quand on la lui présente sous des formes qui échappent entièrement à ses coups ». Ne comprenant ni saint Justin, ni Clément d'Alexandrie, ni saint Augustin, ni M. Blondel, il conclut à l'échec incurable des philosophies chrétiennes. Le principe de son incompréhension vient de ce que, comme philosophe et comme historien, il s'en tient au dogme rationaliste des concepts clos épuisant la réalité philosophique. Il ne voit pas, — comment dès lors aurait-il pu dûment interpréter *l'Action ?* — « qu'en dépit de l'effort antique pour fermer le cercle

1. *Ib.*, p. 130.
2. N° de décembre 1930, p. 423-469 : *L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique*. Nous avons rendu compte de cette étude dans notre *Bull. de Philosophie august.* des *Archives de Philosophie*, VIII, IV, p. 240-244.
3. *Cahier*, *ib.*, p. 137.

des cieux et des âmes, le mouvement de la nature et de l'esprit fuit ou tend à l'infini »[1].

D'une tout autre trempe d'esprit, Victor Delbos avait compris « l'originale pensée du livre de l'*Action* », qui est « de chercher à dominer l'ordre des relations externes et conventionnelles par lesquelles Philosophie et Religion avaient été jusqu'alors rapprochées, pour établir une philosophie qui fut religieuse, non par accident, mais par nature, sans l'être pourtant par préjugé »[2].

2° *Réponse positive.* — Et sous les auspices de Delbos, M. Blondel passe à la partie positive de son étude. « En quel sens, sous quelles réserves, à quel prix, la philosophie comportant l'appellation « catholique » est-elle concevable et réalisable »[3]? Telle est la question. Et voici la réponse distribuée en trois points dont le premier seul est spécifiquement blondélien et actuel. Aussi M. Blondel s'attache-t-il, sinon à le démontrer[4], du moins à le bien définir et vigoureusement affirmer.

a) Dûment conduite, la pensée philosophique établit solidement, avec l'existence de Dieu, le désir naturel que nous avons, êtres intelligents et aimants, de le chercher de mieux en mieux, de le chercher pour trouver en lui notre entière perfection et plénière béatitude. Ce qui signifie, témoin les auteurs contemporains que l'on invoque ici[5], l'éternelle possession de Dieu par vision intuitive[6].

1. *Ib.*, p. 137, 138, 152.
2. *Ib.*, p. 153-155. Préface de V. Delbos au livre de Th. Cremer sur *Le Problème religieux dans la philosophie de l'Action* (Alcan, 1912), p. III. « Delbos a été un chrétien philosophe et un philosophe chrétien », note très justement J. Werhlé dans son *Victor Delbos*, p. 153 (Bloud et Gay, 1932).
3. *Cahier*, p. 158.
4. *Ib.*, note I de la page 161. M. Blondel travaille à cette démonstration. « Nous ne pouvons ici préciser et justifier cette thèse hors pair, avec la rigueur qui la met au-dessus des atteintes de l'immanentisme (c'est l'objet de la trilogie dont je poursuis l'achèvement) ».
5. R. P. Guy de Broglie, dom Laporta, J. Maréchal, O' Mahony (*Cahier*, 146, 165. Le P. Maréchal n'est pas cité là mais, à propos d'un n° récent des « Études Philosophiques » de Marseille où il reprend l'examen du problème de la Philosophie Catholique, M. Blondel nous disait récemment sa « joie de rencontrer le témoignage si favorable et si compétent du R. P. Maréchal » (Lettre privée du 11 juillet 1933).
6. La philosophie démontre l'impossibilité absolue pour tout esprit créé de voir Dieu comme Dieu se voit, c'est-à-dire d'une vision incréée. Nul, dès lors, ne peut naturellement y prétendre, y tendre, s'y acheminer, s'y disposer, y être élevé même par Dieu. Car s'il est de la Puissance infinie de Dieu de pouvoir tout le possible, il lui appartient encore de ne pouvoir pas l'impossible. Peut-on démontrer aussi de façon rationnelle, que tout être spirituel, donc tout homme, tend naturellement. non certes par voie de conquête, de besoin absolu ou de mérite, mais par vœu implicite du plus haut degré possible de perfection et de bonheur, à obtenir de la libre générosité divine une vision de Dieu, surnaturellement créée en lui et coïncidant avec celle qui fait l'objet de

Mais, d'autre part, cette même pensée philosophique reconnaît avec non moins de certitude l'incapacité absolue où nous sommes de nous donner à nous-mêmes, par le *facie ad faciem* avec Dieu, cet entier bonheur. Et même, ce désir naturel et de soi inefficace que nous avons de la vision intuitive, tout naturel et fondé qu'il est sur notre nature spirituelle, ne constitue point une exigence, ou, ce qui revient au même une indigence absolue. Un état de nature où notre désir naturel de voir Dieu n'eût jamais été comblé reste intelligible. Impossible d'ailleurs de préciser par quelle *sorte* d'activité spirituelle se fût réalisée, si Dieu nous avait créés dans cet état, notre perfection relative et partielle, le bonheur *dû* au dynamisme constitutif et spécifique de notre essence d'homme. Car on sait bien que le désir naturel de la vision intuitive n'est pas notre nature même, puisqu'il la suppose et se fonde sur elle. Au dynamisme naturellement surnaturel qu'il constitue se trouve substantiellement sous-jacent le dynamisme spécifique ou essentiel de cette nature spirituelle. Et celui-ci est efficace et absolu.

Telle est, en raccourci, la réponse blondélienne à l'aspect critique et moderne du problème de la philosophie chrétienne. Nous l'avons formulée en termes qui évoquent de passionnantes discussions : celles que la thèse principale du R. P. Rousselot avait provoquées et que le puissant article du R. P. Guy de Broglie, lancé en 1924 dans les *Recherches de science religieuse* sous le titre *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, fit rebondir. Ces termes, s'ils ont une technicité un peu scolastique, nous paraissent, dans leur ensemble, exprimer fidèlement la pensée

la foi chrétienne? On le peut certainement après coup, c'est-à-dire la révélation supposée objective. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le peut-on par un usage de la raison indépendant, ou mieux, non perfectionné par les suggestions supérieures de la foi? En d'autres termes, la raison pure peut-elle, non seulement se démontrer l'impossibilité où elle est de se suffire sans Dieu, non seulement concevoir la nécessité où elle se trouve de pouvoir parvenir un jour à une possession de Dieu qualitativement supérieure à celle de cette vie, mais s'élever à l'idée, faire surgir le désir d'une vision de Dieu *analogue* à celle qu'il a de sa propre essence, à celle en somme qui nous est connue aussi et promise par la foi? Oui, répond M. Blondel avec beaucoup d'excellents esprits, soit parmi les blondéliens, soit en dehors. Nous signalons à ce propos l'article original, pénétrant et très compréhensif que publiait, en 1929, le R. P. Roland-Gosselin, sous ce titre : *Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin* (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, p. 193-222). L'auteur y distingue avec soin notre finalité *spécifique*, celle qui nous constitue, et notre finalité *obédientielle*, celle qui nous rend capables et, au sens où on l'a précisé, désireux des agrandissements qui aboutissent, sauf abus mortel et définitif du libre arbitre, à la vision intuitive. Il estime que ce désir de la vision, fondé naturellement sur celui du bonheur que comporte notre essence humaine, est en quelque manière naturel et rationnellement connaissable comme nécessairement impliqué dans le désir fondamental. La vérité est là. Mais il faudra la mieux élucider encore.

profonde de M. Blondel. De l'auteur du cahier intitulé *Le problème de la philosophie catholique* et de la *Lettre* adressée à la *Société française de philosophie*[1], cela va sans dire, mais aussi de l'auteur génial du grand livre *L'Action*. La pensée blondélienne, si elle se formule aujourd'hui, par légitime besoin de précision et pour ne pas donner lieu aux incompréhensions, de manière quelque peu scolastique, reste substantiellement identique dans son progrès vital.

Et voilà, en ce qui concerne ce niveau de la philosophie qui, servant de base rationnelle à la foi, ne peut comme tel profiter de ses suggestions, la réponse de M. Maurice Blondel. Il ne se suffit pas et il s'ouvre à plus de clarté. La philosophie qu'il constitue ne se reconnaît pas incomplète comme un système à dépasser, comme ensemble traditionnel indéfiniment perfectible sur le même plan, mais proprement comme essentiellement inapte à se donner le surcroît de pensée, d'amour spirituel et d'efficacité pratique dont elle a besoin, non pour être, mais pour aboutir à son point d'ultime achèvement. « Il s'agit, écrit M. Blondel, de savoir ceci : oui ou non, les doctrines philosophiques, à quelque degré de développement qu'elles parviennent, peuvent-elles, doivent-elles viser à être suffisantes, à *boucler*, selon un mot de Secrétan, à procurer par elles-mêmes, ainsi qu'on l'a dit de Spinoza, toute la lumière et toute la force nécessaires à la pensée et à la vie, en sorte qu'elles seraient, même sous leur forme transitoire, le viatique et la suprême explication ? Ou bien, par raison, par devoir, constitutionnellement, si l'on peut dire, la philosophie doit-elle aboutir, quel que soit le stade de son évolution, à reconnaître en quoi elle est normalement incomplète, comment elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non pas seulement pour ses découvertes ultérieures et sur son propre terrain, mais pour des lumières et des apports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle? Or, c'est cette seconde thèse, philosophiquement définissable et soutenable, qui, sans procéder d'une révélation, est seule en accord spontané et profond avec le christianisme. Si on n'a pas distinctement aperçu cette thèse, si on la confond avec l'autre alternative précédemment indiquée, si on la repousse plus ou moins implicitement, il n'est plus surprenant qu'on juge impossible un concept intrinsèque, une essence pure de la philosophie chrétienne; car cette philosophie a précisément pour principe, pour objet, pour effet, d'exclure ce présupposé dont la plupart des systèmes même à leur insu, sont pénétrés » (*Bull.*, p. 88). Et M. Blondel d'ajouter

1. *La philosophie chrétienne existe-t-elle comme Philosophie?* (*Bull.*, mars-juin 1931, p. 86-93).

qu'il est impossible d'arriver par usage abusif de l'histoire dans une question de profonde métaphysique, non seulement à résoudre le problème mais à le poser de façon pertinente. Il se peut qu'il outre ici ses critiques, mais sa contribution positive nous semble essentielle. Puisque la philosophie *pure* se reconnaît, même en droit, impuissante à se donner le plein de pensée, d'amour et de vie, que comporte son ultime idéal; puisqu'elle entrevoit ce qui lui manque et ce qui lui manquerait toujours, parce que c'est une insuffisance congénitale, et que ce qui lui manque coïncide avec l'essentielle promesse de la foi catholique, *la possession de Dieu intuitive*, elle est et se sait positivement ouverte au surnaturel surcroît chrétien, naturellement désireuse de l'obtenir de la pure et libre générosité divine, intrinsèquement achevée par le ferment d'une spécificité supérieure, bref : *elle est et se sait intrinsèquement et spécifiquement chrétienne.*

b) Ce premier point de la réponse élucidé, le reste, qui n'est pas spécifiquement blondélien, ira de soi. Car, si l'on établit par ailleurs et par voie d'apologétique ou de théologie que, dans la religion du Christ seule est gratuitement octroyée aux hommes la vocation à cette béatitude plénière de la vision intuitive de Dieu, la philosophie ouverte, béante, restera fidèle à soi en l'agréant. A condition, toutefois, de garder purs sa méthode, son esprit et ses principes, sans entreprendre elle-même sur les prérogatives de la théologie. Union et entr'aide, « symbiose, dans une hétérogénéité irréductible »[1]. Pour parler, avec « discrétion et réserve », cette philosophie n'est intrinsèquement catholique qu'en un certain sens; ne l'étant pas pour se constituer mais pour se parfaire par complément spécifiquement surnaturel, elle l'est *secundum quid*[2]. Mais que voilà un *secundum quid* incomparable!

1. *Cahier*, p. 168. Lire, dans l'*Action*, la page 393, à partir du milieu.
2. *Ib.*, 169. Cette philosophie est « la Philosophie selon le Christ », au singulier, celle qui, sans empiéter sur aucun dogme, entretient l'atmosphère intellectuelle où peut respirer la vie divine en l'homme. « Non,... le Christ n'est pas un philosophe; mais précisément pour cela il laisse aux doctrines humaines un champ immense à explorer; il libère la philosophie de l étroitesse des prétentions systématiques; par là même, par la conception qu'il nous donne de la vérité, de la vie, de la voie à suivre, du terme à atteindre, il requiert une idée dynamique, et il place la philosophie en face de ce trou par en haut qu'un théologien thomiste nous montrait naguère avec plusieurs autres en analysant les requêtes congénitales de l'intelligence et en établissant « la place du surnaturel dans la philosophie même de saint Thomas ». En ces articles du P. Guy de Broglie il ne s'agit que d'une possibilité intelligible, d'une réalité idéale, si l'on peut dire, inhérente à l'esprit même. Mais la philosophie chrétienne peut aller plus loin que ce point de départ qui lui est nécessaire, mais qui n'est plus suffisant dès lors qu'en fait cette possibilité spéculative est considérée par elle comme actualisée dans les faits. C'est ce qui serait à examiner de plus

c) « Il reste, précise M. Blondel, que, grâce à l'enseignement chrétien et en raison des états déterminés en l'homme par l'offre positive, par l'accueil, par le refus ou par l'emploi des dons surnaturels, les opérations naturelles peuvent être fortifiées, enrichies, refoulées ou transformées d'une manière qui, quoique directement insaisissable en tant que procédant des grâces divines, n'en offre pas moins des aspects conscients et n'en fournit pas moins un champ d'investigation à une psychologie approfondie et à une métaphysique de la spiritualité... On entrevoit donc ici la possibilité d'étudier les répercussions en l'homme naturel des divers états, — transnaturel, surnaturel, ou rebelle, — qui suscitent en la conscience et la volonté des données ou des réactions autres que celles d'un pur état de nature... Ainsi s'ouvre, dans le catholicisme et par le catholicisme, un champ normal d'investigation »[1].

Recueillons ces suggestions de M. Maurice Blondel. Après avoir opéré l'indispensable *sanatio in radice* qui consistait à montrer comment, pour se parfaire, la philosophie doit s'ouvrir à un surcroît mystérieux d'ordre supérieur, en fait au surcroît catholique, l'infatigable auteur de *L'Action* eût certainement perfectionné son cahier en développant ces suggestions. Mais ces développements viendront sans doute dans la *trilogie*. Ils ne pourront que reprendre, dans un sens moderne et riche du meilleur de cette *philosophie nouvelle* dont nous allons parler, les vues larges, pénétrantes et civilisatrices[2] du « crede, ut intelligas, verbum Dei » de saint Augustin, du « credo, ut intelligam » de saint Anselme.

A dépasser ainsi la critique négative et infaillible de certains censeurs, pour aller, d'emblée, à l'âme de la doctrine blondélienne, on s'assure la joie de comprendre et de goûter les principes de progrès qui l'animent.

C'est ce qu'a su entendre et montrer le R. P. Taymans d'Epernon, S. J., dans *Le Blondélisme,* un des tout meilleurs livres qui aient paru sur l'ensemble de la doctrine blondélienne[3]. A cause surtout

près en usant des données historiques et concrètes dans la mesure où elles comportent d'être intégrées dans l'organisme intellectuel de la philosophie, ainsi que l'exigeait justement M. Gilson » (*Bull.*, p. 91).

1. *Cahier*, 170-172.

2. A cause du ferment évangélique qui, peu à peu, forma et continue de former, dans l'humanité, cette âme d'universel respect d'autrui et de justice envers tous, cette âme d'humble douceur, de bonté, de générosité, de dévouement jusqu'au don suprême de soi : l'*âme catholique*. C'est ici un autre aspect de la philosophie chrétienne, l'aspect de *valeur :* plus prenant que l'aspect de *nature,* qui a fait le principal objet de ce *Bulletin* comme il fit le principal objet du débat. Avec *Les deux sources de la morale et de la religion*, le point de vue de valeur va, au contraire, se trouver au premier plan.

3. In-8° de IX-188 pages; Louvain, Museum Lessianum, 1933.

de ce qu'il contient sur la manière dont M. Blondel élucide les rapports entre raison et foi, sur son art génial de mettre en relief la valeur épistémologique de l'option chrétienne, ce livre nous a paru devoir être signalé au terme de cet *Essai,* qui est aussi un *Bulletin critique,* autour du problème de la philosophie chrétienne.

La recherche qu'il a provoquée de notre part sur la conception augustinienne de la philosophie, nous aurions pu l'entreprendre aussi sur la conception thomiste. Elle le mérite. Mais il convenait de commencer par saint Augustin car, M. Gilson lui-même l'a dit et répété, c'est par *ce* qu'il renferme de philosophie patristique et singulièrement augustinienne, que le système philosophique de saint Thomas dépasse spécifiquement l'aristotélisme absorbé et se hausse au rang de philosophie chrétienne.

Ce livre intelligemment sympathique du P. Fr. Taymans d'Epernon évoque en mon esprit l'article lucide publié, en juin 1930, dans la *Nouvelle Revue théologique,* par le R. P. Claude sous ce titre *La Dialectique de l'action humaine.* De part et d'autre, c'est de la critique positive que l'on nous sert et en allant d'emblée à l'âme du blondélisme.

Après avoir, dans un premier chapitre où il étudie l'action, sa méthode et son contenu, montré comment M. Blondel réussit à « constituer une critique de la vie et une science de la pratique », à déterminer les « rapports... de la philosophie la plus autonome avec la religion la plus positive » (*Le Blondélisme*, p. 13-61), le P. Taymans d'Epernon établit, dans le deuxième (p. 65-88), la valeur épistémologiqne de l'option blondélienne. Germe de la vision de Dieu, la connaissance surnaturelle de foi nous oriente vers ce sommet du haut duquel, connaissant Dieu en lui-même, nous connaîtrons en lui tout le reste. De la connaissance naturelle, qui est valable mais imparfaite, nous montons à celle qui est parfaite. Bref, loin de contredire la vraie rationalité humaine, la connaissance surnaturelle tend à en réaliser la plénitude, et, sauf abus mortel et définitif du libre arbitre, la réalisera en chacun de nous dans l'autre vie. On voit comment ce chapitre intéresse à plein le présent *Essai* sur la philosophie chrétienne.

Très opportunément, l'auteur, dans les chapitres suivants, se demande comment les grands problèmes modernes se trouvent posés et résolus dans l'œuvre blondélienne. Devenu le problème de la vie, le *problème critique* est résolu par les conditions mêmes de l'action ; celui de la finalité « est le problème ontologique par excellence dès là qu'à partir de l'être fini on cherche sa norme constitutive et le principe de son progrès » (p. IX) ; enfin, à propos de celui de Dieu, le P. Taymans d'Epernon, sensible à l'âme des textes, n'éprouve aucune peine à « montrer comment la méthode d'immanence, dans le Blondélisme, implique le point de vue tout objectif des preuves de l'existence de Dieu » (*ib.*).

Il est intéressant d'apprendre que l'éxègese du livre *Le Blondélisme* (IX) et la définition, en *Appendice* (151-184), des mots du vocabulaire philosophique de M. Blondel ont été expressément approuvées par le Maître.

Parfaitement justifiée cette assertion : le « irrequietum est cor nostrum » trouve dans le Blondélisme une justification ontologique » (V). Une chicane : c'est *inquietum* et non *irrequietum* qui est d'Augustin (*Confessions*, trad. P. de Labriolle, t. I, p. 2).

En revanche, quand pour mieux faire valoir le dynamisme de l'*Action*, le R. P. Taymans d'Epernon le déclare absent de l'*élan vital*, il s'avance beaucoup. On va le voir en traitant de dialectique bergsonienne. Nous n'avons pas trouvé, dans ce beau livre, d'autre erreur importante.

CHAPITRE IV

Phase bergsonienne.

Il n'est pas question, c'est bien clair, de contribution aux *débats* concernant la philosophie chrétienne. Car, ni de vive voix, ni par écrit, Henri Bergson n'y a participé. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion,* plus encore que dans ses ouvrages précédents, il a voulu s'assurer la spontanéité créatrice de sa pensée[1]. Il l'a mûri longuement, ce livre, et de façon toute personnelle, avec la volonté non pas d'en finir mais de le finir.

Seulement, s'il n'a pas contribué aux débats suscités autour du problème de la philosophie chrétienne, l'auteur des *Deux Sources*, sans se départir en rien de sa méthode et en lui donnant un nouvel objet, a constitué une philosophie qui a sa manière propre de vouloir être chrétienne, et, dans une mesure incomplète, de l'être.

Art. I. — L'Ame chrétienne des « Deux Sources ».

1° *Aurore spiritualiste.* — Pour retracer l'itinéraire bergsonien, il faut se rappeler que, selon Bergson, « un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose parce qu'il n'a vu qu'un seul point : encore fut-ce moins une vision qu'un contact ; ce contact a

1. Cette expression, prise à la lettre, tout comme celle d'évolution créatrice, convient excellemment à l'idéalisme moderne. Pour les tenants de cet idéalisme, en effet, la pensée de chaque homme pensant, du moment qu'elle n'est pas considérée comme abstraite de son devenir mais dans ce devenir même est absolument première. Indépendante de l'univers et de toute Pensée transcendante ou divine, elle se détermine elle-même, purement libre, liberté pure. Idéalisme transcendantal, né de Kant, mais qui, à travers le monadisme leibnizien, pourrait bien remonter en quelque manière au *Cogito* cartésien. Envisagée dans son ensemble, y compris *Les deux Sources*, la philosophie bergsonienne s'oppose à cet idéalisme à fonds subjectiviste et solipsiste. Ce qui contribue le plus à conférer du prestige à cette doctrine, en réalité bien pauvre, c'est son apparence de richesse, son mirage moral. Dans son article de toute première valeur, paru aux *Etudes carmélitaines* et intitulé *Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne* (oct. 1932, vol. II, p. 157-184), M. Etienne Borne a judicieusement souligné ce point en opposant à l'attitude idéaliste pour qui la pensée pensante est une spontanéité créatrice au sens absolu du mot, l'attitude cosmique et théiste de Bergson considérant la pensée pensante de chacun comme liée à l'élan vital de l'univers et à sa Source divine (pp. 158 ss. et 162 ss.), et donc, comme une spontanéité créatrice toute relative ou analogue seulement à celle de Dieu.

fourni une impulsion, cette impulsion un mouvement »[1]. Qu'a donc senti, vu et dit Bergson lui-même? Une seule chose, en effet, à savoir que le réel étant évolution créatrice, durée, le seul moyen de le connaître est de le pénétrer autant que possible et de le suivre du regard : *intuition*. De l'*Essai* aux *Deux Sources,* il n'a dit que cela. Tout ce qu'il a nié, tout ce qu'il nie, il l'a nié et le nie sous le dynamisme de cette intuition. Et s'il a varié, ou plutôt progressé dans ses messages positifs, c'est de par cette intuition. Jusque dans *Les deux Sources,* tout ce qu'il nie et tout ce qu'il affirme, il le nie ou l'affirme en vertu de cette intuition originelle et personnelle. Elle est son sens métaphysique et critique[2].

C'est dire qu'une forte *logique réelle* fait des écrits bergsoniens un ensemble qui n'a rien d'artificiel, un ensemble vivant. A reconstituer cette dialectique concrète du bergsonisme, non certes sous tous ses aspects, mais dans son axe central, son courant principal[3] et son dynamisme, s'est attaché, avec une compétence ardente, un jeune philosophe jésuite, le R. P. Emile Rideau. Nuancée, pénétrante, très riche dans son mince volume, sa thèse principale, si elle ne constitue pas « un événement philosophique », n'en reste pas moins un fort heureux succès dans l'interprétation du plus illustre et du plus grand des philosophes contemporains[4]. Sans se

1. « *L'intuition philosophique* » dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1911, p. 813.

2. On peut trouver que l'intuition bergsonnienne, malgré sa richesse, ne respecte pas pleinement la portée de la pensée humaine, tout son dynamisme ; du moins Bergson a-t-il entièrement raison d'estimer que le véritable sens métaphysique est aussi le vrai sens critique. Penser c'est critiquer, penser profondément c'est critiquer profondément. L'erreur, comme telle, est une défaite, une démission, une abdication, une lâcheté de l'intelligence.

3. *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme,* par Emile Rideau, docteur ès lettres, professeur de philosophie au collège Saint-François d'Evreux, I vol. in-8° de XI-182 pages, Paris, Alcan, 1932.

4. Pour comprendre, comme elle le mérite, l'interprétation du P. Rideau, il faut, non seulement avoir lu du Bergson ou même Bergson, mais l'avoir déjà médité. Alors on goûtera la promesse de sa Préface et l'on se réjouira de la voir vraiment et progressivement se réaliser dans les pages suggestives et pleines du livre.

La promesse est d'y « ressaisir dans la même prise deux aspects complémentaires de l'œuvre : — Son *mouvement* historique et vivant... Sa *réalité statique* imprimée en lettre »; elle est par suite, grâce à un « contact prolongé avec la *lettre* du bergsonisme », à une « *longue camaraderie* avec son monde d'images et, son expression verbale, encore chaude de pensée..., recherche de l'immanence du passé dans le jaillissement créateur, transposition en rythme dialectique d'une mélodie fuyante » (p. X). Cette promesse met en goût de lire.

Or le P. Rideau la tient fidèlement. Tout le long de son exposé, des mots, des expressions, des fragments du texte bergsonien viennent aisément s'insérer dans sa propre trame. On le sent imprégné de la pensée et des formules du Maître, mais point dominé par elles, ni submergé. C'est qu'il a, lui aussi, de la pensée; assez pour prendre conscience des ressemblances et des différences doctrinales entre lui et son philosophe. Et pour juger avec une fermeté modeste.

présenter comme un raccourci de cette thèse, les lignes qui suivent, sur l'évolution de l'intuition bérgsonienne, lui doivent certainement quelque chose. En même temps qu'à montrer l'orientation de l'œuvre bergsonienne, elles vont à discerner et à expliquer ce qui luit de chrétien dans le dynamisme ou l'âme des *Deux Sources*.

Suivons donc, dans l'histoire objective de l'intuition bergsonienne, suivons jusqu'aux *Deux Sources*, la tendance profonde du bergsonisme.

a) Elle surgit, cette intuition désormais célèbre, dans le prestigieux *Essai*. Elle y tend, avec une puissance presque magique[1], à ruiner sans pitié une conception de l'esprit humain sensualiste et matérialiste. Conception, ou plutôt pitoyable imagination, mais si envahissante qu'elle s'était infiltrée jusque dans les formules des tenants les plus divers du spiritualisme néoscolastique [2]. Bergson

Trois chapitres : I. *La rupture de l'unité;* II. *Le retour à l'unité par la science ;* III. *Le retour à l'unité par l'amour.*

Dans l'*Essai*, l'intuition de l'auteur pose que le réel vraiment tel est le moi profond : début solipsiste. Mais Bergson, en évitant de conclure prématurément, se préserve de sombrer dans l'idéalisme. Il en vient, enrichissant son intuition initiale, à voir comment le moi profond requiert, pour s'actualiser en conscience, le monde des images, ces réalités imitées du moi et distinctes de lui. *Matière et Mémoire* a donc rompu l'unité. Rupture provisoire, car, enrichissant encore son intuition, l'auteur de l'*Evolution créatrice* montre comment ces images réelles participent à l'évolution créatrice et, en la conditionnant par l'ensemble des concepts, assurent à l'intuition sa valeur humaine et universelle. L'unité réapparaît, mais synthétique, cette fois.

Au chapitre deuxième, le P. Rideau fait voir comment, aux yeux de Bergson, ce n'est pas la science, malgré sa nécessité, qui réalise l'unité intuitive, car elle n'atteint rien d'absolu. Bien loin de l'exclure, elle implique l'existence d'une fonction supérieure. C'est l'intuition philosophique, celle de *L'Evolution créatrice*, qui est en nous cette fonction.

Mais l'intuition elle-même, si elle se bornait à nous révéler quelque chose de l'élan vital, sans rien nous faire connaître de son principe, sans même nous suggérer l'existence de ce principe, se trouverait incapable de nous réintégrer pleinement dans l'unité. Grâce à l'amour qui, naturellement, subsiste en notre âme connaissante, grâce surtout à la surélévation, par les expériences mystiques, de cet amour libérateur des égoïsmes, l'intuition nous manifeste quelque chose de Dieu. Et dans cet amour aussi quelque chose des consciences humaines. Généreux et lumineux amour envers tous les frères en humanité, qui pourrait, s'il dominait mieux leurs égoïsmes, les unir tous par le Travail spirituellement et socialement organisé et leur faciliter l'accès au mysticisme. Et voilà le chapitre troisième.

C'est dans le corps même de notre travail que pourront venir utilement quelques réflexions critiques sur cette très suggestive interprétation de la dialectique bergsonienne par le P. Rideau.

1. Ce caractère, qui tient beaucoup au style, est moins accentué dans *Matière et Mémoire*, mais on le retrouve, et plus accusé peut-être, dans *L'Evolution créatrice*. « Oh! mon cher Bergson, s'écriait William James après lecture de ce dernier ouvrage, vous êtes un magicien... Ah ! oui, quel magicien vous êtes » (*Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1933, p. 804-805 ; Lettre du 15 mai 1907).

2. Ce sont ces reliquats de sensualisme inconscient que nous avons relevés et repoussés, depuis 1923, dans nos principaux articles des *Archives de*

s'en prenait de dessein formé au sensualisme matérialiste de l'Université, qu'il connaissait bien, mais au fond à tout sensualisme matérialiste. Et aussi à tout rationalisme prétendant exprimer en des concepts isolés du réel, et donc inertes, la réalité vivante de notre conscience, de notre esprit. Paru en 1889, l'*Essai* obtenait un succès universel, suscitant, avec d'ardentes admirations, des oppositions émues. Service immense rendu au Spiritualisme. Mais, à cause même de son caractère initial et incomplet, service incomplet. L'intuition de l'*Essai* nous révélait, certes, au-dessous de la croûte des images, des concepts figés ou des mots, des formules convenues où la pensée vivante n'entre plus, un moi pensant et aimant, un moi triomphant de mieux en mieux de tout déterminisme, un moi libre et capable de se faire de plus en plus libre; bref, un moi spirituel[1]. Mais la valeur propre du moi superficiel et des réalités extérieures n'étant pas suffisamment reconnue, le moi profond, coupé en quelque sorte du propre corps, des images matérielles, *à fortiori* de Dieu, se trouvait bien peu ouvert. La coupure, toutefois, n'était pas affirmée; certains menus textes, au contraire, l'excluaient, mais trop menus et trop rares. Reste que le P. Rideau, en parlant d'idéalisme ou de solipsisme à propos de cette première phase de l'intuition bergsonienne, nous paraît avoir un peu forcé l'expression[2].

b) Sans être proprement subjectiviste, l'intuition de l'*Essai* se

Philosophie : En 1923, *Notre science de l'esprit humain d'après S. Thomas d'Aquin;* en 1925, *La doctrine de S. Thomas sur la vérité;* en 1928, *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* — ici un cahier tout entier réédité, avec refonte de la 1re Partie et Conclusion renouvelée, en 1932. Nous poursuivons un travail d'ensemble allant à montrer la nécessité de notre thèse envisagée du point de vue philosophique, pour assurer la valeur critique du Spiritualisme.

1. Sur *La liberté humaine d'après Henri Bergson*, nous publiâmes, l'an dernier, dans la *Revue Néoscolastique de Philosophie* (mai 1933, p. 190-219), un article conçu à la lumière des *Deux Sources*. Nous y montrions sur textes comment Bergson avait, dans l'*Essai*, victorieusement défendu la véritable liberté. Sans d'ailleurs en faire la métaphysique. Il nous paraît bon de détacher d'une lettre qu'il nous adressait, le 3 juillet 1933, ce fragment doctrinal : « Ici encore vous avez considéré la *direction* de ma pensée, en la prolongeant au besoin, en tenant compte de ce qu'elle avait rencontré sur sa route, même si elle s'était abstenue de le noter : bref, en interprétant les textes avec bienveillance et en vous associant activement à l'effort de l'auteur ».

2. *Les rapports*, p. 31, 33, 66. — Le P. Rideau, il est vrai, en citant certains passages où s'exprime déjà le réalisme bergsonien (p. 34-35) a placé le remède à côté du mal. Mais il eût tout de même été mieux de ne pas sacrifier à je ne sais quel rythme ternaire, qui ne dirige vraiment pas l'évolution du bergsonisme, la justesse des expressions. Une des vertus philosophiques de Bergson est précisément de n'embarrasser sa marche d'aucune entrave systématique. Si pourtant c'est cette idée préconçue de rythme ternaire qui a suscité dans l'esprit du P. Rideau la pensée d'étudier les enrichissements successifs de l'intuition bergsonienne, alors, *felix culpa!*

trouvait néanmoins trop isolée ou trop close. Il fallait, pour l'approfondir et l'enrichir, lui percer des fenêtres et l'aérer. Bergson en eut le sentiment, se mit à l'œuvre en portant sa recherche sur la relation de l'esprit au corps, conquit une intuition plus précise et plus ample, celle de l'esprit s'actualisant en conscience, s'exprimant peu à peu, se jouant pour ainsi dire grâce au corps, et grâce à lui, s'insérant par toutes les voies sensitives dans le monde extérieur. C'est l'intuition de *Matière et Mémoire*. Elle n'abandonne, en somme, de celle de l'*Essai* que sa stature adolescente pour lui substituer celle d'une vigoureuse jeunesse. Comment, par une étude acharnée de certaines aphasies et amnésies, Henri Bergson parvint, dès *Matière et Mémoire* en 1896, à se démontrer en quelque sorte expérimentalement l'existence en nous d'un principe de mémoire indépendant *en soi* de l'organisme; comment, par la suite, l'hypothèse d'une survie personnelle de ce principe spirituel lui parut de plus en plus probable, nous l'avons amplement établi naguère[1]. C'est ici la base du spiritualisme bergsonien. Et seuls, ceux qui n'ont pas réussi à le comprendre peuvent encore s'offrir le ridicule de réduire le bergsonisme à un pur et tout à fait inconsistant mobilisme. Conclusion : l'intuition bergsonienne a grandi.

Rupture de l'unité idéaliste ou solipsiste de l'*Essai* par la dialectique dualiste de *Matière et Mémoire*, interprète le P. Rideau. Car, s'il est vrai que les choses matérielles, les « images », participent à la durée il reste qu'elles s'opposent à l'esprit, à la durée pure de la conscience, comme des réalités distinctes, voire résistantes, dans une opposition d'ailleurs infiniment profitable à l'esprit. A mon sens, pareille unité idéaliste n'ayant jamais existé dans l'intuition bergsonienne, il n'y a pas eu de rupture. Mais plutôt large approfondissement d'un réalisme initial trop timide. Aux expressions près, nous ne sommes pas loin peut-être de nous entendre, le P. Rideau et moi. En tout cas ses vues sont hautement excitatrices.

1. *Revue de Philosophie* (Extrait du n° de mars-avril, p. 117-156, *Spiritualite et Survie d'après M. Bergson*) article où l'on a voulu, à la lumières des *Deux Sources*, mettre en relief la substantielle vigueur du spiritualisme bergsonien et l'intérêt de ses notations concernant la survie. Y ont été pesés et utilisés, non seulement *Matière et Mémoire*, roc solide de la pensée bergsonienne, mais à peu près tous les autres écrits de Bergson. D'une lettre qu'il m'adressait, le 18 juin 1933, il m'a semblé opportun, à l'intention de ceux qui hésitent dans l'interprétation de la philosophie nouvelle, d'extraire ce passage relatif à mon étude : « Elle témoigne, comme d'ailleurs ce que vous aviez précédemment écrit sur « Les deux Sources », d'un approfondissement complet de ma pensée. Cet approfondissement n'a pu être poussé aussi loin, encore une fois, que grâce à une véritable sympathie intellectuelle, ou plutôt spirituelle, qui vous a fait passer par les chemins que j'avais suivis moi-même ».

c) Bergson dispose désormais d'une intuition où l'on reconnaît, certes, le contenu de celle de l'*Essai,* mais enrichi. Le moi profond, réalité plus parfaite, requiert, pour s'actualiser en conscience, s'exprimer, se jouer, des réalités moindres ou durées moins intenses : le propre corps et les corps. Il s'actualise par toutes les voies des sens. Mieux encore par l'*effort intellectuel :* langage, œuvres d'art et de science, systèmes de pensée et directions de vie pratique. Très significative des accroissements essentiels de l'intuition bergsonienne, l'étude intitulée *L'Effort intellectuel* date de 1902[1]. Nous avançons vers le sommet du bergsonisme d'origine purement philosophique, vers *L'Evolution créatrice.* Si l'ensemble des efforts humains, dans l'ordre de la pensée abstraite, ne constitue pas *l'intuition,* il y prépare et en étend la portée comme à perte de vue. De sorte, note justement le R. P. Henri de Lubac à propos des thèses du P. Rideau, « que le bergsonisme devient en fin de compte une apologie de toutes les formes d'activité intellectuelle et de travail social »[2].

d) Bien mieux, et ceci a été très souligné dans la thèse principale du P. Rideau, on peut, maintenant surtout que l'on connaît *Les deux Sources*, deviner déjà leurs cimes sublimes du haut de *L'Evolution créatrice*[3]. L'homme, en effet, y occupe le sommet. Or l'homme qui, tout en émergeant par son intelligence du courant de conscience, y reste lié, l'homme intelligent se trouve amorcé, par delà l'univers et l'humanité, à la *Source* même du courant, Dieu. Pourvu de cette « *frange* » d'amoureuse intuition qui l'invite à remonter le courant, il réussit naturellement à connaître au moins de façon confuse, avec la Conscience créatrice, les consciences créées. Connaissance conditionnée sans doute par quelque usage abstrait de l'intelligence, mais formellement opérée par ce lien inexprimable d'amour spirituel qui nous rattache activement, moyennant radicale abnégation de nos prétentions scientifiques,

1. Elle a paru dans la *Revue philosophique,* 1902, p. I-27.

2. *Etudes* du 5 août 1933, p. 307. Dans son compte rendu pénétrant et très sympathique des thèses du P. Rideau, le P. Henri de LUBAC note qu' « on pourra lui reprocher,.. de n'avoir pas tiré tout le parti possible de *Matière et Mémoire*, qui est capital pour l'étude des rapports entre la matière et l'esprit » (*ib.*, p. 311-312). En effet. Et ne serait-ce pas le désir secret de trouver dans *Matière et Mémoire* l'antithèse de l'*Essai*, pour tout réconcilier dans la synthèse de *L'Evolution créatrice*, qui a valu au livre de Bergson le plus austère mais aussi le plus fondamental de tous ce traitement de moindre faveur ? Eh oui ! si le P. Rideau ne s'était pas préoccupé de découvrir dans l'œuvre bergsonienne cette dialectique par thèse, antithèse et synthèse, son examen de *Matière et Mémoire* n'aurait pas été gêné par je ne sais quelle crainte de voir échapper l'antithèse. J'aime à croire que le jury de Clermont ne lui en aurait pas fait moins bon accueil. Tout comme les autres, l'original philosophe de *La dialectique et le rythme de l'univers.*

3. E. Rideau, *Les rapports*, p. 111-175; plus spécialement, p. 136-148 ss.

au tout de la conscience et de la vie. « La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse. Mais l'entreprise ne pourra plus s'achever tout d'un coup; elle sera nécessairement collective et progressive. Elle consistera dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même »[1]. Comment cela? Par ces pauvres moyens d'intelligence formatrice de concepts? Non pas, mais, si nous renonçons à prétendre y réussir ainsi, par un généreux « acte de volonté » qui la poussera « hors de chez elle »[2]. Là est pour l'homme le secret de dépasser ce péché originel du dogmatisme scientifique, de l'intellectualisme vicieux ravalant la théorie de la connaissance à celle du connu et définissant la métaphysique par la physique[3].

Pour conclure, une métaphysique véritable, une métaphysique héroïquement intuitive est naturelle encore que très difficile aux hommes. Elle consiste en la saisie du pensant qui, au delà du pensé toujours particulier, vise amoureusment l'universel réel, c'est-à-dire au fond la Source créatrice, la Plénitude de l'amour spirituel. Alors que cette métaphysique irréelle, qui a nom dialectique, ne réussit qu'à assurer « l'accord de la pensée avec elle-même »[4], l'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit. L'objet de cette intuition serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela un va-et-vient continuel est nécessaire entre la nature et l'esprit. Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin[5]. Et nous comprenons au moins confusément qu'à l'origine de cette croissance est quelqu'un qui n'est pas une *chose*, n'ayant rien de tout fait, mais « vie incessante, action, liberté »[6].

1. *L'Evolution créatrice*, p. 209.
2. *Ib.*, p. 209-211.
3. *Ib.*, p. 211-212.
4. *Ib.*, p. 259.
5. *Ib.*, p. 259-260.
6. *Ib.*, C'est la conscience même, pure de toute matérialité, voire, si nous

e) Bergson a donc, dans *L'Évolution créatrice*, su déceler chez nous ce vœu implicite de Dieu, fondé sur notre nature spirituelle, vœu qui nous meut amoureusement vers une possession expérimentale de Dieu et de tout en lui. Penché sur l'homme tel qu'il le trouve en lui-même et tel qu'il existe en fait, tâchant à le déchiffrer en ses profondeurs, ce maître génialement intuitif a pressenti, avec la sublimité de ce souhait inné, notre inaptitude naturelle à le combler. Comment se fait-il, dès lors, que, dans les discussions récentes et si passionnantes relatives au problème de la béatitude humaine, le nom de Bergson n'ait pas été sérieusement prononcé? N'y avait-il pas intérêt à connaître là-dessus la tendance de son intuition? Vu surtout que cette tendance apparaissait de plus en plus nettement porteuse d'un spiritualisme religieux.

2° *Irradiation chrétienne.* — Ce caractère religieux du spiritualisme bergsonien ne s'est, il est vrai, manifesté qu'avec une infinie discrétion, même dans *L'Évolution créatrice*. Pourtant, n'est-ce pas un mouvement d'amour, conditionné par une radicale abnégation de soi, que ce mouvement vers la Source pure de l'univers et de l'humanité, qui constitue l'intuition exaltée dans cet ouvrage? Et que pourrions-nous concevoir de plus méritoirement religieux, de plus généreux, qu'un mouvement pareil? En vérité, il y aura plus de précision, il y aura surtout une forme dominatrice, la forme chrétienne, dans la tendance religieuse des *Deux Sources*, mais ce sera bien la même âme[1]. A l'aurore spiritualiste surviendra, comme un

employons un langage aristotélicien, de toute *potentialité*. Conscience créatrice. Au contraire, les consciences créées sont affectées de matière ou de passivité, l'homme aussi. « Nous ne sommes pas le courant vital lui-même; nous sommes ce courant déjà chargé de matière » (p. 260).

1. Il faut avoir de l'âme pour apprécier ce que comporte d'abnégation et de généreux amour du Dieu qui est Amour l'itinéraire bergsonien. Avec la domination des bas instincts, il requiert une maîtrise rare de notre activité sensitive et intellectuelle, légitime certes, mais à la condition de ne pas se constituer en but ultime; il requiert aussi le sens exact des rites sociaux ou cultuels, de leur valeur secondaire; bref, il requiert que, par une abnégation austère, par une sorte de nuit des sens, de l'intelligence abstraite, du vouloir propre et de l'action individuellement ou socialement égoïste, chacun se mette en état de retrouver le chemin orienté à l'amour de Dieu, en état d'y marcher, d'y courir, et, en vertu de cette abondance d'intuition jaillissant de la sainteté vécue, en état de sentir de mieux en mieux la présence divine, de s'ouvrir plus profondément à son action, de coïncider, pour ainsi dire et dans la mesure de notre cœur créé, avec son divin Cœur. Le lecteur des *Deux Sources* qui, au lieu de comprendre cela, se figurerait un Bergson étudiant l'humanité mystique en pur esthète, en philosophe indifférent au bien et au mal, ce lecteur-là devrait, en conscience, n'ouvrir ni ne rouvrir aucun des livres de ce maître. Il y a, pour qui sait comprendre, beaucoup de bon mais aussi quelque ivraie. L'ivraie le fascine et l'empoisonne au point que le bon grain lui devient mauvais Qu'il renonce même à ce bon grain.

complément à la fois très humain et surhumain[1], l'irradiation chrétienne. *Très humain*, parce que l'expérience mystique consommée, si elle ne comble pas encore notre désir naturel d'aimer Dieu[2], lui apporte du moins une satisfaction très haute; *et surhumain*, car, sans l'appel si prenant du Christ de l'Évangile et l'exemple entraînant de ses mystiques, nos souhaits intimes d'amoureuse union avec Dieu ne feraient guère que végéter. Telle est donc l'âme des *Deux Sources :* chrétiennement religieuse. Succès *incomplet* et *précaire* de l'énergie créatrice, l'homme ne se peut parfaire que par le don mystique.

« Pourquoi, dès lors, l'homme ne retrouverait-il pas la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler, en remontant, pour reprendre de l'élan dans la direction d'où l'élan est venu ? Ce

1. Non de façon quelconque, mais en ce qu'il requiert, en fin de compte, intervention spéciale de l'Amour divin. De même que, sans les rejeter d'ailleurs, le philosophe des *Deux Sources* ne veut tenir aucun compte des données révélées relatives au Christ, notamment de sa divinité, ainsi, pour expliquer les expériences mystiques complètes et incomplètes, il croit devoir recourir à une action de Dieu vraiment surhumaine, mais sans allusion aucune à la grâce sanctifiante. L'on sait avec quelle justesse le R. P. J. de GUIBERT définissait naguère (*Études de Théologie mystique,* Editions de la *Revue d'Ascétique*, Toulouse, 1930, p. 77-89) la contemplation infuse ou mystique. Utilisant les vues des PP. Poulain, Bainvel, Kleutgen, M. de la Taille, L. de Grandmaison et J. Maréchal, il caractérisait l'ensemble des expériences mystiques par une « prise de conscience immédiate de la vie surnaturelle, de ses actes et de son principe la grâce sanctifiante » (*ib.*, p. 89). Pour Bergson aussi, il y a, et graduée à l'infini selon les degrés de participation mystique, prise de conscience, par les bénéficiaires, de Dieu activement présent en eux. Mais il laisse de côté, encore une fois sans la rejeter, toute la dogmatique de la grâce et notamment de la grâce sanctifiante. Il veut n'interpréter les faits mystiques qu'en *pur philosophe.* Nullement en croyant ou théologien ; pas même, comme un saint Augustin, en philosophe qui, s'étant assuré du bien-fondé des mystères catholiques, sait y puiser des suggestions surnaturellement rationnelles ; bref, pas même en philosophe spécifiquement chrétien.

2. Elle ne le *comble* pas encore, car *une survie* plus intense que la vie, d'autant plus parfaite et joyeuse que la vie aura été plus généreuse, survie d'infinis progrès, si elle est affirmée comme infiniment probable de par la seule philosophie naturelle pourrait bien, toutes transpositions dûment faites, se réaliser sur le plan mystique par « une participation de l'essence divine » (*L'énergie spirituelle*, p. 28-29 ; *Deux Sources*, 283). Sans se départir de sa méthode, Bergson eût pu trouver dans l'expérience des mystiques chrétiens de quoi être ici plus affirmatif et plus explicite. Avec une espérance *sentie* de pouvoir l'obtenir, ils désirent une possession de Dieu plus plénière et définitive. Mais il est difficile de discerner ce qu'ils tiennent de leur foi de ce qu'ils puisent dans leur expérience. Voilà sans doute pourquoi Bergson s'est tu, sur promesse d'une clarté à gagner par « une prolongation et un approfondissement des deux expériences » (*ib.*, 283-284). Dans sa thèse complémentaire pour le doctorat, thèse attachante et riche, le R. P. RIDEAU, après avoir peut-être trop insisté sur « l'extrinsécisme de l'enquête » bergsonienne (*Le Dieu de Bergson,* Paris, Alcan, 1932, p. 70-74 et p. 124-125), souligne quelque timidité dans l'utilisation de la dite enquête. Je pense, pour ma part, que Bergson en pouvait extraire plus de philosophie mais n'avait pas à y chercher de la dogmatique.

n'est pas par l'intelligence, ou en tout cas avec l'intelligence seule qu'il pourrait le faire : celle-ci irait plutôt en sens inverse; elle a une destination spéciale et, lorsqu'elle s'élève dans ses spéculations, elle nous fait tout au plus concevoir des possibilités, elle ne touche pas une réalité. Mais nous savons qu'autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition, vague et évanouissante. Ne pourrait-on pas la fixer, l'intensifier, et surtout la compléter en action, car elle n'est devenue pure vision que par un affaiblissement de son principe et, si l'on peut s'exprimer ainsi, par une abstraction pratiquée sur elle-même ?

Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre. Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de qui n'est qu'amour. A la société elle se donnerait par surcroît, mais à une société qui serait alors l'humanité entière, aimée dans l'amour de ce qui en est le principe... C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général.

C'est donc, et Bergson l'a noté lui-même, « par sa relation à l'élan vital », qu'est ici définie la vie mystique. Essence rare, du moins au degré de plénitude chrétienne. Incomparablement parfaite dans le Christ et unique à ce degré[1], substantiellement complète chez quelques grands mystiques chrétiens cette vie, tout en satisfaisant un désir naturellement immanent à l'élan vital en chacun de nous, le satisfait de façon surhumaine. Car « le vrai mysticisme... se situe... en un point jusqu'où le courant spirituel lancé à travers la

1. Bergson, néanmoins, déclare n'avoir pas à se demander si le Christ est Dieu. Et le R. P. SERTILLANGES de questionner : « Mais la plénitude du don que l'auteur lui reconnaît, le fait que lui seul possède « complètement » ce que tous les autres ont à titre d' *imitation* et de *continuation*, en avant ou en arrière, cela ne pose-t-il pas, comme tout ce qui est unique, tout ce qui a un caractère de source, un problème spécial ? Le maximum, en fait de proximité d'une âme avec Dieu, n'évoque-t-il pas l'idée d'une coïncidence. L'union *in persona*, la « *grâce d'union* » serait ainsi envisagée, et le philosophe n'aurait rien dit, semble-t-il, qui impliquât un défaut de méthode » (*La Vie intellectuelle*, 1932, 2, 15, p. 364-365). Posé avec une respectueuse réserve, la question est passionnante. Elle ouvre de beaux horizons sur la fécondité probable de la méthode des *Deux Sources*. Il paraît vraisemblable que, spécialement employée à édifier ou à confirmer une philosophie morale et religieuse, elle puisse encore, non pas servir à découvrir ou à démontrer après coup la réalité objective des mystères chrétiens, mais contribuer à en suggérer l'idée.

matière aurait probablement voulu, jusqu'où il n'a pu aller? Car,... on ne comprend l'évolution de la vie... que si on la voit à la recherche de quelque chose d'inaccessible à quoi le grand mystique atteint ».

Quelqu'un a-t-il trouvé formules préférables à celles de Bergson[1] pour signifier que l'homme, ce chef-d'œuvre de l'élan vital et de l'Amour créateur, vers qui tout, dans l'univers, s'oriente sans le savoir, apparaît à la fois infiniment petit dans sa grandeur et infiniment grand dans sa petitesse. Grand par son idéale perfection et le vœu immense qui l'appelle, car cette perfection n'implique rien de moins que l'amour joyeux de Celui qui est Amour; petit par l'impuissance où il se trouve de combler, sans un don de Dieu surhumain, l'infinité de son désir. Fleuron de notre nature spirituelle, l'effort intuitif ne peut pleinement aboutir que moyennant insertion, tout à la fois désirable et gratuite, dans le courant mystique. Mais, aboutissant ainsi par voie surnaturelle, il donnera son fini à l'humanité de tout homme de bonne volonté. Succès « incomplet » et « précaire » du Dieu de la pure philosophie, le dynamisme humain trouvera, en devenant chrétien, de quoi se parfaire et s'affermir.

Humanisme chrétien, conclut de son côté, le P. Rideau et qui résulte d'un antirationalisme lui aussi chrétien[2]. Il faut lire ses pages aérées et salutaires. Tout comme celles qui les commentent avec profondeur dans la *Revue apologétique*[3]. Plus ou moins graves, les réserves émises par le P. Rideau et le P. Yves de Montcheuil intéressent bien plus la doctrine des *Deux Sources* que leur âme. Or nous n'avons, jusqu'ici, envisagé que cette âme. Celle de L'*Evolution créatrice,* spiritualiste et *préchrétienne,* fit et fait encore du bien; celle des *Deux sources*, spiritualiste et *chrétienne* se trouve apte à en faire beaucoup plus[4].

1. Celles de Pascal sont d'un génie chrétien, mais l'on n'y trouve rien de cet optimisme philosophique, si grandiose et si modéré tout ensemble, de *L'Evolution créatrice* et des *Deux Sources;* celles de M. Blondel, dans *L'Action* et *Le problème de la Philosophie catholique*, sont, comme celles de Bergson bien comprises, philosophiquement très profondes et chrétiennement au point.

2. *Le Dieu de Bergson,* p. 22-48.

3. *Une thèse de Philosophie religieuse sur Bergson,* par le R. P. Yves de MONTCHEUIL, 1933, p. 5-24 et p. 129-142; surtout pp. 10 ss. et 129 ss.

4. C'est donc bien dans le dynamisme de *L'Evolution créatrice* que l'on trouve « la clef » de celui des « Deux sources »; mais c'est pur avantage, car cette liaison même lève tout doute sur l'orientation spiritualiste et théiste du livre de 1907. L'auteur d'ailleurs s'était formellement prononcé dans ce sens. Et, en se prononçant, il n'avait pas précisément signifié son intention personnelle, — *finis operantis* —, mais l'intention de l'ouvrage, — *finis operis!* bref, son dynamisme objectif. Quant aux « Deux sources », nous pensons avoir établi que leur dynamisme à elle est réellement chrétien. Il s'agit bien ici du bergsonisme de fait.

Art. II. — Contenu incomplètement chrétien des « Deux sources ».

1° *De l'âme chrétienne au contenu chrétien.* — Bien loin de s'opposer à l'éclosion de l'âme chrétienne des « Deux Sources », l'âme spiritualiste de *L'Evolution créatrice* l'appelait. Très humblement, d'ailleurs, car elle ne pouvait l'engendrer.

Ame chrétienne des « Deux Sources » : non pas comme elle le serait, dégradée, si elle était née moderniste[1], mais comme elle devait l'être, pure, puisqu'elle procède d'un saint Paul, d'une sainte Thérèse, d'une sainte Catherine de Sienne, d'un saint François, d'une Jeanne d'Arc, et de « tant d'autres »[2]. Le soin extrême qu'a pris Henri Bergson, après s'être assuré[3] que la plénitude mystique se trouve uniquement dans le « Christ des Évangiles » et que ses imitateurs ou continuateurs « originaux, mais incomplets », sont des saints ou des saintes catholiques, de s'assimiler au mieux l'essentiel de leurs expériences mystiques, d'en montrer la convergence ascendante et les sommets, de n'utiliser que ce qui lui parais-

1. Les apparentes affinités relevées par M. Jolivet (*Revue thomiste*, n° de mai-juin 1933 : *Bergson, Etudes critiques*, p. 352-358 de l'art. « De l' « Evolution créatrice » aux « Deux Sources ») entre Schleiermacher, Amiel et Sabatier, d'une part, et le Bergson des « Deux Sources », de l'autre, m'ont incité à relire ces auteurs. J'ai retiré de cette lecture la conviction que ces affinités sont très superficielles. Par sa méthode, ses doctrines et ce qui, dans son dernier livre, transparaît de son âme, Henri Bergson se différencie d'eux profondément.

2. *Les deux Sources*, p. 243. Parmi ces « autres », plutôt que Schleiermacher, Amiel ou Sabatier..., nous nommerions volontiers S. François de Sales, S. Jean de la Croix, Suso.. Car, en note, Bergson se réfère surtout à *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme* de M. Henri Delacroix.

3. Il s'en est assuré par examen comparé des expériences qui se présentent comme mystiques. Celles de certains saints chrétiens, plus débordantes de l'amour de Dieu et du prochain, plus rayonnantes, plus dynamiques, lui ont paru se rapprocher davantage de la plénitude mystique qui est dans le Christ des Evangiles. Car l'essence du Christ est d'être pur amour de l'Amour divin, parfait amour de Dieu et des hommes en Dieu. L'absolue perfection de cet amour, tel a été le critère de l'auteur des *Deux Sources*. Il n'a pas procédé en empirique pur, ni selon un système tout fait de philosophie ou de théologie, ni d'après les données de la Révélation chrétienne, mais conformément à sa norme d'évidence objective : l'*intuition philosophique*.

Sans doute, ici, Bergson devait juger en quelque sorte du dehors. Car, pour juger du dedans et pleinement, il eût dû être lui-même mystique complet, voire, comme Jésus-Christ, en plénitude. Seul le Christ, et le Christ-Dieu, peut juger à la perfection. Mais, aux yeux de Bergson comme en pure vérité chrétienne, chez tout homme de bonne volonté, qu'il adhère ou non à une religion positive, il y a un fonds de religion dynamique, un fonds d'amour effectif de Dieu et des hommes en Dieu. Tranchons le mot : un fonds d'intuition mystique. De quoi, pour Bergson lui-même, éviter le pur extrinsécisme de l'enquête (*Deux Sources*, pp. 227 ss.; Jankelévitch, in *R. Mét. Mor.*, 1933, p. 115).

sait clairement tenir à ces expériences[1], d'interpréter les faits de moindre ampleur ou de qualité inférieure à la lumière irradiant de ces cimes : bref, le soin efficace qu'il a pris, fidèle à sa méthode expérimentale, de philosopher *sur* ou *d'après* une matière catholiquement chrétienne ne devait-il pas écarter presque à priori toute inculpation de protestantisme moderniste ou de pur modernisme? Et cependant le R. P. Sertillanges, qui a su comprendre le caractère supérieurement intellectuel de l'émotion bergsonienne, singulièrement de celle envisagée par Bergson chez le Christ et les grands mystiques chrétiens, n'hésitait pas naguère à prédire que « la plupart des lecteurs » cèderont à la tentation vulgaire d'y voir *l'émotion moderniste*[2]. Se sera-t-il trop avancé dans sa prédiction? On voudrait, comme lui, l'espérer. Ceux qui, à ce jour, ont cédé à la tentation, ne sont pas le grand nombre. Peut-être, néanmoins, y aurait-il excès d'optimisme à compter d'ores et déjà sur une probité généreusement intelligente et équitable des interprètes de demain. Attendons.

Quoi qu'il en soit, comme le sentiment qui est à la base de la philosophie pure de Bergson, l'émotion qui fonde sa philosophie du mysticisme chrétien est du genre pascalien, non du genre moderniste. Si elle se monnaie, sans jamais s'y épuiser, en notions abs-

1. Il n'a été, comme nous le notions plus haut avec les PP. Sertillanges et Rideau, que trop réservé dans cette utilisation. Ce qu'il a réalisé est de haute valeur théorique et pratique. Il pourrait se livrer à joie. Mais sa méthode même eût dû l'amener à découvrir beaucoup plus ; non pas les mystères révélés en leur objectivité même, car ils ne nous sont accessibles que dans la foi, mais un ensemble autrement creusé de vérités appartenant au domaine rationnel et relevant, en droit, de l'intuition philosophique. A condition d'expliciter toute la métaphysique qu'elle implique. Cette métaphysique impliquée dans l'ensemble spiritualiste bergsonien n'est pas le pur phénoménisme mobiliste. Comme nous l'avons noté çà et là dans nos articles sur *Morale et Religion, Liberté humaine, Spiritualité et survie*, chez Bergson, comme nous l'établirons dès que loisir en sera donné, il ne manque au grand philosophe français que d'approfondir, en suivant jusqu'au bout le dynamisme de l'esprit humain, ses vues sur le moi spirituel, la double mémoire, l'intelligence et l'intuition, l'Amour créateur et l'amour créé, pour rajeunir en la découvrant mieux la *philosophia perennis*. En écrivant que l'ensemble bergsonien « attend, pour devenir définitivement viable, une base métaphysique », j'ai voulu, ainsi que le suggéraient mes pages précédentes (*Archives de Phil.*, IX, III, 307-308) signifier, non pas qu'il faut substituer au bergsonisme une autre métaphysique, mais le creuser lui-même en métaphysique. M. Jolivet voudra bien aussi me permettre de noter, à l'occasion de son compte rendu sympathique (*Rev. apologétique*, 1933, p. 588-589), qu'en étudiant *Morale et Religion chez Bergson*, je ne me suis proposé que de bien comprendre et faire comprendre sa doctrine. De même dans mes autres articles. Et M. Bergson m'écrivait avoir trouvé en ces études un approfondissement complet de sa pensée (Lettres des 24 mars, 18 juin et 3 juillet 1933). Soit dit uniquement pour apprendre aux lecteurs combien cette pensée est loin de je ne sais quel pur mobilisme.

2. *La Vie intellectuelle*, art. cité, p. 366-367.

traites, c'est qu'elle renferme en soi un fonds de connaissance ou de pensée intuitive. Si donc, comme il est possible, ces notions sont dûment formées d'après cette émotion, philosophique ou mystique, la systématisation qui en résultera ne pourra, en cas de réussite, que traduire dans l'abstrait quelque chose d'elle. Traduction nécessairement incomplète, inadéquate au contenu intuitif de l'émotion, mais vraie dans la mesure précise où elle *traduit* fidèlement. Ce que l'on est convenu d'appeler *philosophia perennis*[1] est un ensemble dûment abstrait, et donc, incomplètement expressif des données naturelles. Par ce qu'il en exprime objectivement, il a valeur de connaissance, restant relié à l'expérience et par elle au réel; mais parce que, si vaste et si déliée soit-elle, cette expression est inadéquate, il n'y a pas, il ne peut y avoir de système philosophique parfait. Le meilleur devra se prêter à d'infinis approfondissements, à de constantes épurations. Il sera d'autant moins inadéquat qu'il permettra ou suscitera des intuitions plus profondes. Il a un rôle de moyen, elles, de fin. Voilà pour la philosophie pure, celle d'avant *Les Deux Sources*. Quant à la philosophie tirée des expériences mystiques, dans ce dernier livre, elle est susceptible elle aussi d'infinis perfectionnements. Même conçue, constituée et formulée par un penseur qui serait tout ensemble grand philosophe et mystique complet. A fortiori, si elle est édifiée par un philosophe qui n'est pas un mystique complet, ou par un mystique complet neuf à la philosophie. Et Bergson est le premier à proclamer que sa philosophie pure et sa philosophie tirée de la mystique chrétienne sont susceptibles de progrès sans fin. En résulte-t-il qu'à ses yeux ces philosophies, dans leur formulation abstraite, ne livrent pas un peu de vérité absolue? Nullement. Les formules abstraites sont perfectibles, elles ne sont pas indifférentes. Il en est de fidèles et aussi d'infidèles.

1. *La Philosophie,* par Henri Bergson (Paris, Larousse, 1915), p. 7 : « Si toutes les tendances de la philosophie moderne coexistent chez Descartes, c'est le rationalisme qui prédomine, comme il devait dominer la pensée des siècles suivants. Mais à côté ou plutôt au-dessous de la tendance rationaliste, recouvert et souvent dissimulé par elle, il y a un autre courant qui traverse la philosophie moderne. C'est celui qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot « sentiment » dans l'acception que lui donnait le XVIIe siècle et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive. Or ce courant dérive, comme le premier, d'un philosophe français. Pascal a introduit en philosophie une certaine manière de penser qui n'est pas la pure raison puisqu'elle corrige par l' « esprit de finesse » ce que le raisonnement a de géométrique, et qui n'est pas non plus la contemplation mystique, puisqu'elle aboutit à des résultats susceptibles d'être contrôlés et vérifiés par tout le monde ». Inutile d'insister sur les affinités profondes entre le *sentiment*, le *cœur* ou *l'esprit de finesse* selon Pascal et l'*intuition* ou *émotion* chez Bergson.

En dehors de l'intellectualisme vicieux, qui consiste à *réifier* nos concepts, de l'intellectualisme rationaliste, qui tend à faire de notre raison abstraite une idole; en dehors même d'une forme légitime d'intellectualisme, qui consiste à proclamer le primat de la pensée sans exclure l'amour, il y a place, à notre sens, pour un intellectualisme plus profond parce que plus humble, celui de saint Augustin, tout pénétré de désir et professant la primauté de l'amour. A ce dernier se rattache, malgré de sérieuses dissemblances, le *supra-intellectualisme* bergsonien : disons l'intellectualisme encore inachevé mais susceptible d'achèvement de M. Bergson[1].

1. Voir in *Archives de Phil.*, IX, III, p. 303-305 de notre article *Morale et Religion chez Bergson* sur l'intellectualité propre de la morale bergsonienne d'aspiration.

Dans ces pages où j'ai expliqué, avec renvois aux textes des *Deux Sources*, en quel sens Bergson entend les mots « supra-intellectuelle » ou « supra-rationnelle » par lesquels il qualifie la morale « complète » et « absolue » d'aspiration, le R. P. MESSAUT a voulu trouver « un certain excès d'optimisme », « imagination créatrice », « un art savant des nuances les plus subtiles ». Ce qui l'a choqué surtout c'est ma conclusion : « D'autres attribuent le primat à la Pensée. Mais Bergson, interprétant le langage des mystiques, n'est-il pas fondé à l'attribuer à l'Amour? Quoi qu'il en soit le minimum requis d'*intellectualité* paraît indiqué ou au moins impliqué par son texte » (*ib.*, 305). « Comme si, gronde le P. Messaut, au sujet d'une essence — et il s'agit ici de l'essence de la morale — il pouvait être question de plus ou de moins » (*Rev. thom.*, 1933, p. 475-476).

Mais faut-il « vivre parmi les dieux » (*ib.*, 476) pour comprendre que si l'*intelligibilité* de l'obligation morale ne comporte pas, en soi, de plus ou de moins, son expression intellectuelle en nous (*intellectualité*) en comporte à l'infini ?

Le P. Messaut me permettra-t-il de signaler dans une de ses citations une faute d'impression regrettable : « *direction* théologique » (*ib.*, 473, note 2) au lieu de « *direction* biologique » *Archives de Phil.*, *ib.*, 302)?

Parmi les autres études consacrées à Bergson, dans ce numéro de mai-juin 1933 de la *Revue thomiste*, intéressent plus spécialement notre *Essai*, outre celle de M. Régis JOLIVET, qui nous a paru moins heureuse que ses pages intelligentes de la *Revue apologétique* (juin 1932), le très suggestif article de M. A. FOREST sur « La réalité concrète chez Bergson et chez saint Thomas » et la brève contribution de M. RABEAU. L'article de M. FOREST, fort approfondi, n'est indigne ni de saint Thomas ni de Bergson. Il est, comme en témoigne la conclusion que voici, d'un vrai philosophe. Si, dit-il, Bergson « nous enseigne surtout que la vérité ne nous est donnée que dans une attitude de docilité intellectuelle, qui est aussi pour saint Thomas, la vertu principale de la pensée, pourquoi la doctrine qu'il nous propose ne se dépasserait-elle pas elle-même, ne s'achèverait-elle pas par l'affirmation du réel dans sa plénitude intérieure, dans toute sa richesse métaphysique, au delà même de ce que l'expérience intégrale peut nous faire saisir? » (*ib.*, p. 398).

La méthode *Des deux Sources* peut être élargie, au sens où nous le précisions plus haut avec le R. P. SERTILLANGES. Pour M. RABEAU, elle devrait l'être en ceci : — il conviendrait d'y chercher les données révélées au même titre que celle de pure philosophie. « Les saints, écrit-il, ont vu Jésus-Christ aussi sûrement qu'ils ont vu le Dieu invisible ». — Aussi sûrement, par suite de leur foi, soit; mais sans appui rationnel d'évidence intrinsèque. — N'ont-ils pas *vu* Jésus et Dieu dans la même expérience mystique? — Accordé, quitte à noter que cette

2° *Aspect chrétien de la doctrine des « Deux Sources ».* — Si la Réalité divine est en quelque sorte donnée, au moins pour qui prend celle-ci d'ensemble et du haut de sa cime chrétienne, dans l'expérience mystique, il devient possible, non seulement d'admettre cette Réalité, mais de raisonner tout autour. Il devient possible d'édifier une construction doctrinale. Car, si Bergson refusa toujours de philosopher *à priori,* si même il ne se contente pas, comme tant d'autres, de fonder sur quelques centres concrets de vastes déductions abstraites, il ne peut ni ne veut se borner à décrire les données naturellement ou mystiquement vécues. Ni ses grands ouvrages de pure philosophie, ni ce dernier livre où il a voulu mettre une philosophie morale et religieuse tirée du mysticisme chrétien, ne sont de simples relevés d'expériences. Il y a une interprétation intellectuelle, une doctrine. Et comme toute autre doctrine humaine, la doctrine bergsonienne est formée de notions générales, de jugements intellectuels, de raisonnements, voire d'ensembles systématisés, ou même d'une systématisation universelle. Ce qui, dans cette doctrine, nous semble caractéristique et nouveau c'est qu'on n'y a pas déduit une idée d'une autre idée, mais toujours une idée d'une expérience proportionnée ou jugée telle. Du lien des expériences résulte la liaison des idées. Toujours fondées en elles, sans cesse rajeunies et revivifiées par l'influx de leurs sources, ces idées tendent, en une sorte d'effort nostalgique, vers la Source de ces sources : Dieu de *L'Evolution créatrice.* Dynamisme métaphysique[1].

En exploitant mieux et en approfondissant ce dynamisme, en l'élargissant aussi par l'examen rationnel de nos tendances morales et

vision n'était pas intuitive mais consistait plutôt en une sorte de sentiment de présence; à noter surtout que, dans le cas de Jésus, leur expérience mystique avait pour base la foi sans l'évidence interne, dans le cas de la simple existence de Dieu, cette expérience pouvait encore reposer sur l'évidence interne. Un Bergson « introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusque-là exclue » (*Lettre* du 24 mars, 1933) peut-il y chercher et trouver, *dans leur réalité objective,* les mystères surnaturels? Non, car ils ne relèvent pas d'une méthode philosophique. L'examen mystique peut seulement lui en suggérer l'idée et poser devant sa raison un problème à leur sujet. C'est déjà beaucoup, vu le caractère surnaturellement transcendant de l'objet.

1. Que pourrait bien être « la lumière du transcendantal être » dont nous parle M. G. Thibon (n° de mai-juin 1933 de la *Rev. thomiste,* p. 422) si ce dynamisme bergsonien n'en recevait quelques rayons? Comme philosophe pur, Henri Bergson ignore la conscience angélique, mais soutenir qu'il confond la conscience humaine avec la conscience animale et la conscience divine serait n'avoir guère réfléchi : *a)* à la différence qu'il décèle entre instinct animal d'une part et intelligence et intuition d'autre part; *b)* à la différence, plus profonde encore, qu'il discerne entre conscience affectée de matérialité ou dérivée, créée, et conscience pure, ou première, incréée.

religieuses essentielles, Bergson eût pu constituer, sans recourir d'abord aux faits mystiques, une *éthique*, une *théodicée*, et une *religion naturelle*. L'étude philosophique de ces faits, exceptionnels, au moins dans leur réalisation complète, fût venue ensuite confirmer, agrandir et, en quelque sorte, christianiser ces sommets de la métaphysique humaine. Ce qu'il eût pu faire, en raisonnant toujours sur des données concrètes, et donc, conformément à sa manière de philosopher, Henri Bergson ne l'a pas fait. Du moins explicitement. L'entreprendre serait creuser et expliciter la métaphysique immanente au bergsonisme. Ce serait, pour cette doctrine, s'achever « par l'affirmation du réel dans sa plénitude intérieure, dans toute sa richesse métaphysique, au delà même de ce que l'expérience intégrale peut nous faire saisir » (A. Forest, *Rev. thomiste,* 1933, p. 398). Vision admirablement profonde et juste et salutaire des virtualités de la philosophie de Bergson !

Au lieu de se livrer à ce travail d'approfondissement du dynamisme métaphysique bergsonien, l'auteur de *L'Evolution créatrice* s'est, d emblée, haussé à l'examen critique du mysticisme, et singulièrement du mysticisme chrétien[1]. Travail qui a duré vingt-cinq ans et qui nous a valu, avec l'âme chrétiennement spiritualiste des *Deux Sources*, leur doctrine. En quel sens cette doctrine est-elle chrétienne? Quel est, au juste, son aspect chrétien?

« Entre la philosophie et la théologie il y a nécessairement... un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusque-là exclue »[2].

Cet intervalle provient, explique Bergson, de ce fait que « le théologien qui se fonde sur la révélation... s'adresse alors à la foi ». Le philosophe, lui, se fonde sur l'expérience ordinaire et recourt à la seule raison. Voilà, certes, une idée nette de la différence formelle qui existe entre raison et foi. En fournissant à la raison du philosophe une matière d'ordre mystique à interpréter, Bergson a, en effet, réduit l'intervalle.

Comment cela? A la manière de saint Augustin, qui consiste à

1. A propos de la page 457 du n° spécial de la *Revue thomiste :* M. G. Rabeau est-il certain que, dans *Les Deux Sources,* M. Bergson « ne s'appuie par directement sur les documents » mystiques? Comment peut-il affirmer que Bergson « est contraint de traduire ses conceptions sur Dieu uniquement par des métaphores ou par des comparaisons, et non par des notions abstraites précises »? Est-ce que l'affirmation de l'existence d'un Créateur conscient, personnel et libre, des hommes, et, pour les hommes aimables et aimants, de l'univers inférieur, n'impliquerait pas présence en son esprit de « notions abstraites précises »?

2. *Lettre* du 24 mars 1933.

puiser dans le *Credo* chrétien préalablement reconnu pour vrai des suggestions supérieurement rationnelles ? Nullement. En utilisant ce qui, dans les expériences mystiques, intéresse les mystères chrétiens, pour en concevoir l'idée et poser de nouveaux problèmes ? Pas même. Simplement, en se persuadant rationnellement que l'accord profond des mystiques chrétiens « est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication. Que sera-ce si l'on considère que les autres mysticismes, anciens ou modernes, vont plus ou moins loin, s'arrêtent ici ou là, mais marquent tous la même direction »[1] ? Mais alors, dira quelqu'un, Bergson ne rapporte de son enquête sur l'expérience mystique confrontée[2] à l'expé-

1. *Les Deux Sources*, p. 265.

2. Cette confrontation, vu le caractère principalement extrinsèque de l'enquête est requise pour obtenir ici la certitude (*ib.*, 265-267). — Nous disons : *principalement* extrinsèque. Car, aux yeux de Bergson et en vérité, il y a des amorces d'expérience mystique chez tous les hommes de bonne volonté. Ils s'y ouvrent à la mesure de cette bonne volonté (*Deux Sources*, 262-263) et pour autant que leur intelligence reste « auréolée d'intuition » (*ib.*, 267). Ce qui est exceptionnel et requiert appel surhumain de l'Amour divin c'est le sommet mystique : coïncidence sentie, *agie* et agissante avec cet Amour généreusement créateur. C'est sans doute parce qu'il participe, largement *peut-être*, à la vie surnaturelle et même mystique, que Bergson, si longtemps, si vaillamment et si respectueusement a poursuivi son enquête. Ne savons-nous pas que tous les hommes *de bonne volonté* participent à la paix divine qui est en la grâce et qu'ils peuvent être élevés aux dons mystiques ? Pense-t-on assez que si le *corps* de l'Église catholique ne se montre pas partout, son *âme*, formée de tous les hommes en qui domine l'amour au moins implicite de Dieu est réellement universelle ?

Dans *La théorie bergsonienne de la morale et de la religion* (opuscule de 103 pages publié en 1933, S. I. L. I. C., 41, rue de Metz, à Lille), M. le Chanoine Dehove, avec cette finesse de vision qui résulte de la bonté du cœur, ne veut voir dans les pages de Bergson sur les mystiques ni « le langage d'un simple rapporteur, ni même,... d'une manière de théiste du dehors, dont l'adhésion n'irait pas plus loin qu'une sympathie admirative, pour chaude et profonde qu'elle s'avère (p. 37). Et son impression se confirme « par l'étude des *conclusions* principales qu'au regard de l'*action* proprement dite, individuelle et surtout collective, M. Bergson tire lui-même de cette vaste enquête » (*ib.*, 37). « Il s'agit du IVe et dernier chapitre modestement intitulé *Remarques finales*, où l'auteur examine..., à la lumière de la doctrine qu'il vient d'exposer quelques-uns d'entre les plus grands problèmes » de l'heure présente (*ib.*, 37). « C'est peut-être aussi la partie la plus remarquable du livre, c'en est, en tout cas, la plus émouvante : il y a là des pages qu'on ne peut lire sans frémissement » (*ib.*, 37-38). Pages de sociologie qui rendent un son très purement chrétien, et donc, foncièrement humain.

L'opuscule de M. Dehove, recueil de conférences données par lui à l'Université catholique de Lille, présente, avec une fine bonhomie, « Les deux sources de la morale et de la religion », « L'utilisation philosophique du mysticisme », « Quelques aperçus particulièrement suggestifs », « Critique des idées de M. Bergson sur la religion », « Critique des idées de M. Bergson sur la morale ». Bonne introduction aux *Deux Sources*.

rience philosophique qu'une seule certitude : *Dieu existe.* C'est peu.

C'est beaucoup, au contraire, vu tout ce que cette certitude illumine de haut, et c'est excitateur d'un ensemble de pensées, de sentiments, d'actions qui se ressentent de leurs origines chrétiennes et ouvrent chez ceux qui s'en imprègnent le désir du surcroît chrétien. C'est précisément sous cet aspect que la doctrine des *Deux Sources* est chrétienne.

Est-il nécessaire d'évoquer encore, après l'avoir fait déjà et tant d'autres l'ayant fait, les points essentiels de cette doctrine? D'abord la *morale d'aspiration*, la seule qui soit complète et absolue, vraiment universelle ; celle qui s'amorce à nos natures spirituelles mais ne s'épanouit que sous l'emprise puissante de personnalités exceptionnelles, les mystiques complets, *imitateurs* et *continuateurs* du Christ des Évangiles ; celle qui, en définitive, émane de l'Amour divin et nous y achemine ; celle qui nous oblige, non pas à la manière d'une pression sociale, mais, selon qu'il convient à nous et à Dieu, spirituellement ; celle qui est trop haute pour découler de notre raison seule ou s'y réduire, trop riche de bel amour pour ne pas impliquer le primat de la volonté, mais d'une volonté vraiment spirituelle, intimement pénétrée d'intelligence et foncièrement dépendante du Vouloir personnel et créateur de Dieu. Avec la morale d'aspiration, jamais complètement absente de cet ensemble d'obligations sociales qui émanent des sociétés fermées sur elles-mêmes, la *religion dynamique,* celle vécue en plénitude par le Christ des Evangiles et que vivent les grands mystiques chrétiens, toute de participation surhumaine et sentie à l'Amour divin, qui suppose l'ascèse des sens et de l'intelligence, qui emplit de joie et de paix, qui procède de l'action personnelle et sociale, qui tend à la décupler, dont quelque chose subsiste à l'intérieur des religions statiques ces dégradations de l'élan vital et religieux. Enfin, des éléments précieux de théodicée et de sociologie. En *théodicée :* certitude sur l'existence de Dieu, qui est Amour conscient, personnel, tout-puissant, tout-bon et parfaitement libre créateur des hommes ; en vue des hommes, création de l'univers inférieur ; en *sociologie :* idées très hautes, supérieurement généreuses et bienfaisantes, si profondément humaines et chrétiennes, sur la possibilité, la nécessité impérieuse pour le Travail de se donner une âme spirituelle, religieuse, chrétienne, pour que l'humanité, accordant sa liberté d'initiative à la finalité de l'élan vital, participe mieux à « la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux »[1] !

1. *Les Deux Sources*, 343.

Magnifique ensemble spiritualiste : chrétien de par les sources philosophiquement utilisées, chrétien encore et surtout de par le désir ou le « potentiel de dépassement »[1] qu'il doit susciter dans les cœurs, les intelligences et les volontés.

3° *Inachèvement doctrinal des « Deux Sources ».* — Nous avions déjà, dans *Morale et Religion chez Bergson*, souligné, du triple point de vue de l'éthique, de la religion et de la théodicée, des lacunes sérieuses dans le contenu doctrinal du dernier livre de Bergson. Nous y sommes revenu dans les pages qui précèdent. Au fond, pour être pleinement orientée au surcroît chrétien, la philosophie de Bergson n'a besoin que de s'approfondir, de s'expliciter, de se tirer radicalement au clair. La grande méthode bergsonienne d'expérience intégrale, d'expérience libérée de préjugés, n'a pas à se réformer. Mais, sur des points centraux, tels que liberté, spiritualité et survie, intelligence et intuition, morale et religion théistes, elle a retrouvé ou rajeuni des clartés qui en appellent de plus profondes encore et de plus définitives.

Blaise Romeyer.

Vals.

1. A. Dandieu : *Y a-t-il un seuil entre cité et humanité?* (A propos du récent ouvrage de Bergson) *in* « Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique », 1933, p. 210.

« AVENTURES D'IDÉES »[1]

par A. N. WHITEHEAD.

Sous ce titre, l'un des plus éminents penseurs anglais modernes, offre à ses lecteurs à la fois une suite aux deux ouvrages *Science and the modern world* et *Process and Reality* et une étude du concept de civilisation avec un essai d'explication sur la façon dont ont surgi les êtres civilisés. Le point capital sur lequel insiste l'auteur est l'importance de « l'Aventure » pour promouvoir et préserver la civilisation.

La première partie, dite « Sociologique », à bien des égards la plus criticable, expose sans aucun doute des idées très chères à l'auteur. Elle débute par la présentation d'une conception de l'histoire qui domine tout le reste de l'ouvrage.

« Les théories, nous dit-il, sont construites sur des faits, mais les faits eux-mêmes ne sont relatés que suivant des théories préconçues. La connaissance pure, en effet, est une chimère; il y a toujours interprétation de faits par rapport à un idéal de vie, à des idées générales qui sont celles de l'auteur et de son époque. L'histoire de l'invasion des Barbares ne peut être la même, écrite par un Romain ou par un Wisigoth » (p. 3-4).

« Pour comprendre quoi que ce soit à l'histoire de la civilisation, il faut se souvenir que toute histoire des idées est dominée par une dichotomie fondamentale : les agents de progrès conscients qui agissent à la façon d'une « force tractive », et les agents inconscients qui opèrent comme « force propulsive » (p. 6).

Nous touchons là au nœud et à l'idée centrale du livre. Cette dichotomie s'illustre par la comparaison de la vapeur (force propulsive) et de la Démocratie (force tractive) ou des Barbares et du Christianisme. « Vapeur et barbares furent les agents inconscients, Démocratie et Christianisme les agents conscients qui coopérèrent pour entraîner l'humanité hors de ses vieux mouillages » (p. 6).

Les périodes de transition peuvent être soit des époques de désespoir, soit au contraire des périodes d'espérance; choses toutes relatives, du reste, puisque le désespoir des Romains fit précisément l'espoir des Barbares.

Au cours des âges les agents inconscients furent successivement :

1. A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas.* Gr. in-8 IX + 392 pp. Cambridge, at the University press, 1933; 12 sh. 6.

les pluies (elles firent pousser les forêts et donnèrent les singes), les sécheresses (elles firent mourir les arbres et produisirent les hommes) (!), les Barbares, le charbon, l'essence, l'électricité. Ces agents inconscients furent toujours, au reste, assumés et dirigés par les hommes de l'heure, les génies de l'humanité.

Après avoir ainsi exposé ses idées fondamentales, Whitehead en vient à l'objet même de son livre :

« La partie de l'histoire de l'humanité dont il va s'agir est la transmission de la civilisation du Proche Orient à l'Occident. Le but de la présente enquête sera donc de déterminer les facteurs qui constituent, dans la civilisation occidentale un nouvel élément pour l'histoire de la culture. Pour cela nous nous bornerons à la civilisation hébraïque, hellénique et hellénistique, premiers groupes européens à avoir reçu le flambeau et à avoir conquis leur indépendance intellectuelle » (p. 9-10).

La première idée dont l'auteur étudie l'évolution est celle de l'âme humaine ou plutôt, ce qui, pour Whitehead, semble synonyme, des droits essentiels de « l'homme en tant qu'homme ».

A mesure que les sociétés ont évolué, certaines idées ont pris corps, la principale est celle de l'âme, d'abord attribuée à la nature et adorée comme Dieu. La satisfaction dans les dieux existants définit l'idolâtrie; un commencement de dégoût, provenant d'un criticisme naissant, est la première « force tractive ». Platon, par sa critique des dieux de son siècle, fut le grand initiateur.

« Quand on examine les agents conscients de modification des époques, on découvre qu'ils sont de deux sortes : les idées générales et les notions spécialisées. Parmi les premières, il y a les idées de haute généralité, exprimant les conceptions sur la nature des choses, les possibilités de la société humaine, les fins dernières. A chaque époque ce sont en réalité ces idées générales qui mènent le monde, mais idées le plus souvent inexprimées à cause de leur extrême généralité qui les fait universellement admettre comme l'air que l'on respire. Ce sont les idées moins générales, immédiatement dérivées de celles-là qui sont l'objet de féroces discussions » (p. 12-13).

Une des idées générales universellement admises à l'époque classique fut celle de l'esclavage, base nécessaire de toute société d'hommes libres. A notre époque, au contraire, le progrès des idées sur les droits de l'homme en tant qu'homme a fait de la liberté la base incontestée de toute société. Il est curieux de le noter, alors que depuis Platon aucun problème politique n'a été véritablement résolu, nous différons pourtant des anciens sur le seul point où tous étaient d'accord : tous présupposaient implicitement ou explicitement l'esclavage; nous présupposons tous la liberté.

Au milieu de la grande civilisation classique, remarquable par le fait qu'elle coïncide avec le point culminant de l'esclavage, arriva le Christianisme :

« C'était au début une religion de féroce enthousiasme et d'impraticable idéal moral. A partir de là le progrès de l'humanité peut se définir : la transformation de la société de façon à rendre de plus en plus applicable à ses membres l'idéal chrétien originel. Pour la société, telle qu'elle est actuellement constituée, l'adhésion littérale aux préceptes de morale tels qu'ils sont répandus dans les Évangiles signifierait la mort instantanée » (p. 18-19).

Le christianisme assimila rapidement la doctrine platonicienne de l'âme humaine, car l'une et l'autre doctrine se trouvaient être très proches par leur enseignement, bien que, comme il est naturel, la version religieuse fût beaucoup plus spécialisée que la version philosophique et l'auteur propose ce fait comme un exemple typique de la thèse dominante de toute l'histoire des idées, à savoir que : une idée si générale qu'elle n'est vue dans son ampleur que de quelques génies et n'est jamais adéquatement exprimée, acquiert une puissante « forcetractive » par la spécialisation. Mais elle y perd en grandeur. Les idées religieuses représentent donc les formes spécialisées des idées générales, car « tous les codes religieux incluent les tempéraments et les stades différents de civilisation de leurs adhérents, aucune religion ne pouvant être considérée, abstraction faite de ses fidèles et même des différents types de ses fidèles » (p. 21-22).

Selon le Professeur Whitehead, la grandeur du christianisme, comme de toute religion sérieuse, consiste dans sa « morale provisoire » (interim ethics). Dominés qu'ils sont par la croyance à la fin imminente du monde, les fidèles se portent naturellement aux résolutions les plus héroïques, le mot « impossible » n'ayant alors aucun sens. Ceci ne vaudrait du reste, paraît-il, que pour les premiers fidèles et expliquerait la transmission intégrale des croyances. Mais la religion chrétienne elle-même naquit dans un milieu plus serein, elle fut le produit de circonstances exceptionnelles réalisées alors dans la petite province de Galilée. Ici l'auteur se laisse emporter en des pages lyriques sur les paysans de Galilée. On regrette que de semblables fantaisies, paraissent sous la plume d'un homme aussi éminent que A. N. Whitehead, mais elles prouvent, une fois de plus, qu'il vaut mieux ne pas parler de ce qu'on ignore et M. Whitehead est manifestement incompétent en histoire des religions. Il faut malheureusement en dire autant des deux chapitres suivants qui traitent de l'évolution de la liberté au moyen âge chrétien et aux temps modernes.

Le quatrième chapitre de cette première partie s'intitule : « les aspects de la liberté ». Whitehead remarque avec sagesse qu'un des procédés les plus utilisés pour analyser une civilisation est de considérer l'effet produit sur la vie sociale par la variation relative d'importance entre la conception de l'Absolu de l'Individu et celle de la Relativité de l'Individu. Le passage d'une conception à l'autre est dû, le plus souvent, à l'accession au pouvoir d'une classe différente de citoyens et la première question à se poser pour comprendre un gouvernement quelconque est : quelle classe prétend-il satisfaire?

Cependant il faut bien se garder de ne tenir compte que d'une doctrine abstraite dans l'évolution de la sociologie. L'homme est aussi corps et instinct. Whitehead distingue en lui : l'instinct, l'intelligence et la sagesse (wisdom), celle-ci étant la faculté de coordination de l'instinct et de l'intelligence; division pas absolue, note-t-il du reste, puisque l'intelligence elle-même est en partie instinctive et que nous nous trouvons penser sans savoir comment. En fait, si haut qu'on remonte dans l'histoire, on trouve l'homme très loin de l'animal et on ne peut prouver qu'il ait, depuis lors, augmenté sa capacité intellectuelle originelle. Ce qui a augmenté, ce sont les facilités extérieures fournies à la pensée : modes de communication, écriture, préservation des documents, divers modes de littérature, pensée critique, systématique, constructive, histoire, comparaison des langues, symbolisme, mathématique, technique.

Le résultat en est que nous percevons une certaine naïveté (au sens propre) chez nos ancêtres, naïveté de la découverte; ainsi les Égyptiens ne pouvaient se douter que leur gouvernement fût despotique, puisqu'ils ne pouvaient le comparer à aucun autre dans l'histoire.

Ainsi les épisodes de la découverte de la liberté furent : le pharaon Akhraton, les prophètes d'Israël, Platon, Périclès, puis le Christianisme. Celui-ci revendiqua même une liberté inconnue, et par là déchaîna sur lui les persécutions, car là où Socrate et Platon ne revendiquaient que la liberté individuelle de spéculer, le christianisme revendiqua une liberté sociale tendant à une réforme de la vie civile et l'auteur compare sur ce point les chrétiens sous Trajan aux communistes de l'Amérique contemporaine.

A partir du début du XVIe siècle, la première forme de liberté sociale chrétienne avec sa féodalité, ses universités et son Eglise étant en pleine décadence, une forme nouvelle fut cherchée; on la cherche encore; il semble qu'on s'oriente à présent vers la profession organisée et libre, c'est-à-dire se gouvernant elle-même.

Après ces chapitres historiques où abondent des vues assurément originales, trop souvent aussi sujettes à caution, mais que nous n'avons pas le loisir de discuter, le Professeur Whitehead reprend sous le titre de « force et persuasion » l'étude des deux grandes forces qui selon lui régissent toute l'histoire : « force tractive » et « force propulsive ».

Toute communauté civilisée, dit-il, se trouve soumise à deux forces : les nécessités naturelles (forces propulsives ou inconscientes) et la persuasion (force tractive ou consciente). Dans l'histoire, un des principaux éléments de persuasion fut : le Commerce; ce mot étant entendu au sens très large de « tout échange matériel ou non procédant par mutuelle persuasion ». Toute valeur commerciale en effet est psychologique, c'est-à-dire mesurée par le désir plus ou moins général parmi un groupe de l'humanité, d'acquérir l'article en question : l'or, par exemple, est un cas typique de valeur psychologique.

Quatre facteurs ont surtout influé sur le développement de la civilisation occidentale : la loi de Malthus, la Religion, la Technique, le Commerce, — le développement de la technique, du commerce et la découverte de continents vides étant à leur tour les trois éléments qui ont mis en échec pour l'Europe la loi de Malthus, alors qu'elle jouait impitoyablement aux Indes et en Chine. L'auteur signale en passant l'étonnante plasticité de la nature et en conclut à l'absurdité du miracle (!).

Pour comprendre comment l'Europe échappa aux restrictions qui ont finalement lié Chine, Inde et Proche-Orient, il faut retrouver l'attitude envers le commerce qui a prévalu aux diverses époques; cette attitude est brièvement esquissée pour la Chine, l'Inde, le Proche-Orient, les Phéniciens et l'Egypte.

L'Empire Romain, lui, fut purement défensif, aussi la vie s'y arrêta, seul le Christianisme y fut une prodigieuse exception, mais il fut surtout destructeur et l'expansion véritable fut reprise par les Byzantins et les Musulmans.

A la fin des siècles noirs, l'Europe commença son second effort vers la civilisation avec trois principaux avantages : la morale chrétienne, son instinct d'organisation légale dérivé de l'Église et de l'Empire et son héritage de la pensée ancienne hébraïque, grecque et romaine.

L'effet en fut le sentiment accru de la dignité de l' « homme en tant qu'homme », et la victoire de la persuasion sur la force ou de la civilisation sur la barbarie. La civilisation du Proche-Orient au contraire demeura stagnante à cause de son recours perpétuel à la

force, manifesté particulièrement par l'inégalité entre l'homme et la femme. En résumé quatre facteurs gouvernent la destinée des groupes sociaux :

1. La nécessité d'un idéal. Une société qui ne vise pas un but transcendant croupit dans le plaisir ou retombe lentement dans la pure répétition.

2. Les besoins de la nature tels que la nourriture, le vêtement, l'habitation.

3. La domination de l'homme sur l'homme qui assure la coordination pour le bien commun, mais est fatale si elle est poussée au delà du strict nécessaire.

4. La nécessité d'être progessif. Sont « progressives » les sociétés qui s'appuient sur les éléments de persuasion qui sont principalement au nombre de trois :

a : les affections familiales qui s'éveillent par les relations sexuelles ;

b : la curiosité intellectuelle ;

c : le Commerce entendu au sens large défini plus haut.

Le dernier chapitre de cette partie, l'un des meilleurs du livre, est consacré à la nécessité de la « prévision » pour l'homme d'affaire de l'avenir. L'auteur y développe entre autres une étude étonnamment pénétrante de l'interaction de l'intelligence (force tractive) et d'une certaine routine indispensable (force propulsive) pour rendre « progressive » une société. Il remarque ensuite qu'autrefois tout changement important prenait un temps très supérieur à celui d'une vie humaine ; nous sommes actuellement, au contraire, pour la première fois à une époque où les changements se font à une allure telle qu'un homme peut en vivre plusieurs : d'où la nécessité absolue de la prévision. Puis, après avoir esquissé l'évolution probable des grandes cités dans un avenir prochain, il conclut par une puissante analyse du caractère de l'homme d'affaire de l'avenir qui devra être avant tout un « philosophe », c'est-à-dire un intelligent.

*
* *

La Deuxième partie : *Cosmologique*, est, selon nous, la plus au point, celle où l'auteur manifeste au mieux ses éminentes qualités de savant et, sauf dans le dernier chapitre, de profond penseur.

L'auteur débute ainsi :

« Dans la première partie, j'ai traité de l'influence des doctrines platoniciennes et chrétiennes de l'âme humaine sur le développement social des races occidentales. Il va s'agir maintenant de l'influence de la Pales-

tine, de l'Egypte et de la Grèce dont les idées scientifiques et spécialement cosmologiques ont fait la culture européenne » (p. 131).

La période hellénistique fut une stabilisation et une systématisation des connaissances précédemment acquises : puis l'Église catholique armée de la philosophie hellénique conquit l'Europe, tandis que l'Islam la tournait par le sud et ce fut la rencontre de ces deux courants qui produisit l'âge d'or de la Scolastique.

La pensée hellénique était : joie, spéculation, discours et littérature; la pensée hellénistique fut concentration, investigation, certitude. La transition fut marquée par le transfert significatif de la capitale intellectuelle d'Athènes à Alexandrie, capitale d'un pays de patiente technique plusieurs fois millénaire; le monde moderne est avant tout alexandrin.

Après ce préambule historique, sur lequel il y aurait bien à dire, le Professeur Whitehead étudie la notion de *loi :* la notion de loi, c'est-à-dire d'une certaine régularité, est nécessaire pour toute connaissance, mais, comme telle et abstraite, cette notion est tardive. En tant qu'intuition, elle date sans doute de l'invention de l'agriculture : du jour où pour la première fois un homme (ou plutôt une femme, pense Whitehead) eut l'idée de confier des graines à la terre en se fiant au retour des saisons, le pas décisif vers la civilisation était franchi.

Quatre théories principales se trouvent en présence au sujet des lois de la Nature. Celles-ci peuvent être, ou immanentes, ou imposées, ou simple ordre de succession observé, c'est-à-dire description, ou enfin interprétation conventionnelle des faits. Ces quatre théories sont successivement exposées avec beaucoup de clarté et d'objectivité. L'auteur s'en prend notamment au Positivisme et le met fortement à mal. Nous ne résistons pas à l'envie de citer ce passage tout à fait caractéristique du style et de la manière de A. N. Whitehead. Après avoir narré la récente découverte de la planète transneptunienne par l'observatoire Lowell, l'auteur poursuit :

« Ce récit écrit selon les plus strictes exigences de la théorie positiviste est un travestissement des faits. Le monde civilisé s'est intéressé à l'idée de la planète nouvellement découverte décrivant depuis des siècles sans fin son orbite solitaire et lointaine et ajoutant sa faible influence à la marée des choses. Enfin la voilà découverte par la raison humaine pénétrant jusque dans la nature des choses et mettant à nu la nécessité de leurs interconnexions. Les extensions spéculatives des lois, illégitime et sans fondement d'après les Positivistes, sont le résultat obvie d'une foi spéculative métaphysique en la permanence d'objets tels que : télescopes, observatoires, montagnes, planètes, qui se comportent vis-à-vis les

uns des autres selon les nécessités de l'Univers et elles incluent des théories sur les natures de ces nécessités. Le point est que l'extension spéculative de l'observation directe signifie : foi dans la métaphysique, si vague, par ailleurs que soit cette métaphysique. Notre bagage métaphysique est léger et incomplet, et c'est pourquoi nous faisons des erreurs. Mais, telle qu'elle est, la métaphysique guide l'imagination et justifie l'enquête. Sans présupposé métaphysique aucune civilisation n'est possible » (p.163-164).

Cette critique du Positivisme de la part d'un homme de science de la valeur de A. N. Whitehead est assez réjouissante, mais elle ne saurait étonner de la part de l'auteur de *Science and the modern world.*

Suit un chapitre sur « les relations de la science et de la philosophie ». « En un certain sens, science et philosophie, ne sont que les différents aspects de la grande entreprise de la pensée humaine » (p. 179). Chez les Grecs les deux, confondus sous le nom de *curiosité* n'étaient que le besoin inné de comprendre les faits et d'en abstraire des principes. Un examen de la loi de la Gravitation d'Aristote fournit un exemple de ce procédé abstractif propre à la Science. Cette loi, en effet, inclut une classification des choses. Il y a les corps lourds dont la propriété est de tendre en bas, et il y a les autres tels que les flammes dont la nature intrinsèque est de tendre en haut vers leur lieu naturel qui est le ciel. Les étoiles et les planètes forment une troisième classe de choses qui, de par leur nature, habitent le ciel et ne sont ni générables ni corruptibles. La quatrième classe comprend la Terre seule, centre de l'Univers, par comparaison avec laquelle tout le reste est défini.

Par cette classification des composants de la nature physique, Aristote a donné à la Science et à la Philosophie la première analyse d'ensemble des faits de la nature. « Cette loi, de portée aussi philosophique que scientifique, fournit plus tard le canevas du schème chrétien du salut, et son rejet, dix-huit cents ans plus tard, trouva dans Luther et Rome des adversaires également résolus » (p. 182).

L'auteur trace ensuite brièvement l'histoire des rapports de la philosophie et de la Science chez Platon et Aristote, puis l'aborde pour son propre compte :

« Un système philosophique, considéré comme un essai de coordination des intuitions sur le monde, exerce rarement une influence directe sur une science particulière. Chaque science, en remontant le cours de ses idées jusqu'à ses notions fondamentales, s'arrête à mi-route et se repose sur des notions que, pour ses besoins immédiats et ses méthodes, elle n'a pas besoin d'analyser plus avant. Ces notions fondamentales sont une spécialisation des intuitions philosophiques qui forment l'arrière-plan de la

pensée civilisée en question » (p. 184). Et il conclut : « les certitudes de la science ne sont donc que des illusions, cernées qu'elles sont de toute part de frontières inexplorées. Notre maniement des doctrines scientifiques est contrôlé par les conceptions métaphysiques qui imprégnent chaque époque, nous interprétons inévitablement nos observations en termes impliquant une métaphysique, si bien que, chaque fois que surgit un nouveau mode d'expérimentation, les vieilles doctrines se résolvent en un brouillard d'inexactitudes » (p. 198).

« Le problème final consiste donc à concevoir un fait complet [παντελής]. Ce fait ne peut être défini qu'au moyen de notions fondamentales concernant la nature de la réalité. Et nous voici rejetés dans la philosophie. Platon, voici bien des siècles, devina les sept facteurs principaux dont sont tissés les faits : les Idées, les Éléments Physiques, la ψυχή, l'"Ερος, l'Harmonie, les Relations mathématiques, le Réceptacle. Tout système philosophique est un essai d'expression des relations entre ces composants » (p. 203).

En conclusion de cette partie vient un chapitre intitulé : « La Nouvelle Réforme », que nous regrettons de trouver dans cet ouvrage. Une fois de plus M. Whitehead aura prouvé par sa propre « aventure », qu'il vaut mieux ne pas parler de ce qu'on ne connaît pas. L'auteur introduit son thème en faisant observer un contraste : d'une part la décadence régulière du protestantisme, d'autre part le récent triomphe (avril 1931) de l'autorité religieuse s'avérant seule capable d'arrêter la révolte aux Indes (l'auteur ne semble pas se douter de l'existence du catholicisme romain, mais passons). Contraste donc entre décadence et survivance. Nous avons à estimer ce qui a dépéri et ce qui a survécu.

« Ma thèse est qu'une nouvelle Réforme est en pleine voie de réalisation, mais son issue heureuse ou malheureuse dépend en grande partie des actes d'un assez petit nombre d'hommes et spécialement des chefs du clergé protestant » (p. 204-205).

Un peu plus loin :

« Le Christianisme du reste aurait sombré depuis longtemps dans une dangereuse superstition sans le mouvement intellectuel du Levant et de l'Europe, mouvement qui est l'effort de la raison pour se créer un système cohérent de théologie. Et en effet, dans les districts excentriques où cet effort de rationalisation s'éteignit, la religion a, en fait, sombré dans la décrépitude de la faillite » (p. 207).

« Le Christianisme est basé sur l'étude intensive de la signification de certains faits historiques répandus irrégulièrement sur une période d'environ 1.200 ans, depuis les premiers prophètes et historiens d'Israël jusqu'à la stabilisation de la théologie occidentale par Augustin. L'Église Papale,

l'Église orientale, Wiclef et Huss, Luther et Calvin, Crammer, Edwards Wesley, Erasme, Ignace de Loyola, les Sociniens, Fox et le concile du Vatican peuvent également faire appel à l'histoire, tout dépend des présupposés métaphysiques et des jugements de valeur guidant la sélection des faits. Mais dans cet appel à l'histoire, il faut se souvenir de l'espace de temps compris entre les évangiles écrits et les faits, la discordance de ces évangiles, leur traduction en langues différentes, les passages suspects, et enfin le fait que saint Paul se soit retiré au désert d'Arabie au lieu d'aller consulter les disciples du Seigneur » (p. 211).

« Dans toute cette période il y a eu trois phases culminantes qui, en langage théologique, constituent les phases de la révélation. La première et la dernière furent principalement intellectuelles; la deuxième qui agit comme « force tractive » fut principalemont morale. Ces trois phases sont liées ensemble comme : découverte intellectuelle — mise en pratique — interprétation métaphysique.

« La première phase est constituée par la publication par Platon, vers la fin de sa vie, de ses convictions dernières, à savoir que l'élément divin dans le monde est à concevoir comme un agent de persuasion et non de coercition. Cette doctrine devrait être considérée comme une des plus grandes découvertes intellectuelles dans l'histoire des religions.

« La deuxième phase est, selon la religion chrétienne, le moment suprême dans l'histoire religieuse. L'essence du Christianisme est l'appel à la vie du Christ comme une révélation de la nature de Dieu et de son action dans le monde. Le récit est fragmentaire, inconsistant, incertain. Mais il ne m'est pas nécessaire ici d'exprimer une opinion sur la véritable reconstitution des faits historiques.

« La troisième phase est de nouveau intellectuelle, c'est la formation de la théologie chrétienne par les écoles d'Alexandrie et d'Antioche. L'originalité et la valeur de leur contribution à la pensée du monde ont été grandement sous-estimées. Ce sont les seules qui aient amélioré, depuis Platon, la doctrine métaphysique fondamentale » (p. 213-214).

Il serait inutile et fastidieux de relever toutes les confusions et omissions contenues dans ces citations. On ne comprendra pas que l'auteur, qui ne se serait jamais permis en optique ou en électricité de pareilles fantaisies, se les croie permises dans le domaine tout aussi scientifique de l'histoire des religions.

*
* *

La troisième partie : *Philosophique,* explique comment la théorie générale du monde exposée dans les deux ouvrages du même auteur cités plus haut rend compte de la personnalité et de la conscience. Cette partie, du reste très restreinte, n'est qu'une application des livres précédents *Science and the modern world* et *Process*

and reality; supposant toute la métaphysique de l'auteur, elle n'est compréhensible que par eux. Cependant, malgré certains passages bien obscurs et inutilement abstraits, il semble que la pensée de Whitehead ait progressé vers un réalisme plus objectif. Il serait pourtant prématuré, croyons-nous, de le classer parmi les néo-réalistes, et, bien qu'il ait certaines affinités avec leur façon de penser, sa métaphysiqne est trop ondoyante, trop obscure aussi pour être rattachée à aucun type. Il est certain, par exemple, que, pour lui, la personnalité humaine n'est pas une réalité permanente, puisque toute idée de substance et d'entité permanente a été depuis longtemps rejetée. La personne est en réalité une succession d'entités différentes; le monde entier n'est pas autre chose, semble-t-il, qu'un ensemble d'entités actuelles, chacune étant la résultante de l'influence des autres entités passées, présentes, futures, actuelles ou possibles. On pourrait se demander en vérité quel sens peut bien offrir cette conception du monde. Car si chaque entité n'est rien que le résultat des autres, on pourra le multiplier à l'infini : le résultat sera toujours égal à zéro. Nous pouvons nous tromper dans cette explication de la métaphysique de A. N. Whitehead, mais nous avouons que cet auteur, si clair et si manifestement à son aise lorsqu'il expose les plus subtiles difficultés scientifiques, nous paraît moins que clair, pour ne pas dire incompréhensible dans certains passages essentiels de sa métaphysique; chose d'autant moins explicable que par ailleurs ses pages sur la continuité de la nature ou « apparence et réalité » sont excellentes.

Dans sa dernière partie, intitulée : *Civilisation,* Whitehead traite des notions de Vérité, Beauté, Aventure et Paix, en tant que celles-ci sont à la base de la civilisation.

Quelques définitions lui sont nécessaires et il faut avouer que certaines sont un peu surprenantes :

« Vérité et Beauté sont les grandes propriétés régulatrices en vertu desquelles l'apparence se justifie devant l'immédiate décision du sujet pensant » (p. 309).

« La vérité est un qualificatif qui s'applique à l'apparence seule; la réalité est simplement elle-même et c'est un non-sens de demander si elle est vraie ou fausse, la vérité est la conformité de l'apparence avec la réalité, c'est une qualité générique possédant une grande variété de degrés et de modes ».

L'auteur en cite de nombreux exemples et s'explique d'une façon remarquable sur le sens de la vérité d'une proposition, de la perception des sens.

« La Beauté est l'adaptation mutuelle de plusieurs facteurs dans une donnée de l'expérience » (p. 324).

Elle est donc une notion plus vaste et plus fondamentale que celle de vérité.

« La Beauté est la conformité interne de chaque donnée d'expérience avec les autres pour la production de son maximum d'efficacité » (p. 340).

Cela amène tout naturellement l'auteur à esquisser sa définition de l'Art :

« L'Art est une adaptation finaliste de l'Apparence avec la Réalité. Or adaptation finaliste suppose une fin à obtenir avec plus ou moins de succès. Cette fin qui est le but de l'Art est à deux faces : Vérité et Beauté. La perfection de l'art n'a qu'une fin qui est la Beauté vraie. Mais le succès a été atteint dans une certaine mesure quand ou la vérité ou la Beauté sont obtenues. En l'absence de la Vérité, la Beauté est d'un degré inférieur avec un défaut de « puissance » (massiveness). En l'absence de la beauté, la vérité sombre dans la trivialité » (p. 344).

Dans le chapitre sur « L'Aventure », Whitehead tente enfin d'expliquer la difficile notion de *Civilisation*. Elle comprend selon lui les cinq éléments : Vérité, Beauté, Aventure, Art et Paix.

La Paix résume en réalité tout le reste et s'identifie presque avec la civilisation, elle mérite et reçoit tous les qualificatifs que saint Paul donne à la charité, mais elle est un don d'en haut renfermant tout ce que la civilisation contient d'excellent.

Pierre de Saint-Seine.

Jersey.

DISTINGUER POUR UNIR [1]

Cet ouvrage réunit à peu près toutes les vues que M. Maritain à déjà développées depuis des années soit en de simples articles soit en de véritables volumes; certains de ces développements ont progressé et il est avantageux de trouver réunis ceux-là même qui font l'effet de redites, car de la sorte on possède pour ainsi dire l'ébauche d'une *Somme* de la pensée de M. Maritain. Simple ébauche, car le présent volume n'est pas un traité didactique mais s'offre au public « comme une méditation sur certains thèmes qui s'enchaînent d'un mouvement continu ». Voici « l'un des thèmes fondamentaux de ce livre : il y a dans le monde lui-même de l'esprit des différenciations structurales et une diversité de dimensions qu'il importe avant tout de reconnaître, et l'on ne saurait éviter des malentendus graves qu'en prenant soin d'assigner à chaque type de pensée sa situation exacte dans cette sorte de topique transcendantale ». C'est bien la préoccupation qu'exprime le double titre du livre et que marque la progression des chapitres. Après une méditation préliminaire sur la « grandeur et misère de la métaphysique », la première partie considère les degrés du savoir rationnel : philosophie et science expérimentale, puis la philosophie spéculative, c'est-à-dire, en fonction d'un réalisme critique, la connaissance de la nature sensible et la connaissance métaphysique. Les degrés du savoir supra-rationnel font l'objet de la seconde partie : un chapitre sur expérience mystique et philosophie, un sur la sagesse augustinienne, un autre sur saint Jean de la Croix, et on retrouve encore ce saint Docteur dans le chapitre qui sert de conclusion : Todo y Nada. Ajoutons qu'il y a plus de cent pages d'annexes et pièces justificatives.

On voit que ce livre explore des domaines très variés, mais il suffira ici d'en parler en philosophe. De ce point de vue, il faut, pour être équitable, commencer par ne demander compte à M. Maritain que de ce qu'il nous promet et qui me semble revenir à deux points essentiels : d'abord ce qu'il appelle se maintenir « d'une façon rigoureuse dans la ligne formelle de la métaphysique de saint Thomas », c'est-à-dire une étroitesse thomiste absolue,

1. Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Un vol. in-12 de XVII-919 pp. (Bibliothèque française de philosophie), Paris, Desclée, 1932.

puis une tentative pour « défricher du terrain, et... reculer les frontières de la synthèse thomiste ».

Or à le prendre ainsi, l'ouvrage est excellent. On admettra sans peine la réussite du premier des points indiqués; la preuve de la deuxième réussite peut se tirer des considérations relatives aux rapports de la philosophie et des sciences qui sont faites principalement aux chapitres II et IV. Là M. Maritain poursuit, dans le sens de certaines de ses *Réflexions sur l'intelligence* ou de son mémoire de *Philosophia Perennis,* ce qu'on peut appeler la détermination des rapports de droit qui doivent régler la collaboration par laquelle métaphysique et science forment notre connaissance de l'univers corporel.

C'est précisément parce qu'il tient du mieux qu'il peut sa double promesse que M. Maritain me semble atteindre par surcroît un résultat qu'il n'a certes pas prévu et relativement auquel il ne sera pas de mon avis. Je crois en effet qu'il montre par son exemple l'incompatibilité du progrès avec le dogmatisme thomiste tel qu'il se le définit et s'y enferme. Du reste chacun sait que le thomisme de M. Maritain est le thomisme de Jean de Saint-Thomas, l'auteur précisément qu'un témoin non suspect montrait dernièrement comme attaché à faire la synthèse de l'inconciliable dans sa prétention de rester un homme du passé tout en ne laissant rien perdre des acquisitions nouvelles[1]. Quoi qu'il en soit, le travail de « défricheur » de M. Maritain se réduit au parti pris et à la tentative d'accorder à certains dires anciens les données nouvelles; or sans vouloir nier ni les mérites d'un pareil labeur ni telle ou telle réussite, je trouve que sur les points qui sont les plus importants M. Maritain trahit en fait tantôt l'une et tantôt l'autre des parties qu'il voudrait mettre d'accord. Certes le thomiste se veut défricheur et le défricheur se veut thomiste; mais à y regarder de près

1. « Aussi n'est-ce pas sans émotion que l'on voit Jean de Saint-Thomas s'essayer à faire la synthèse de l'inconciliable. D'un côté il n'entend laisser perdre aucune des acquisitions nouvelles, et profiter des derniers développements d'une scolastique qui s'épuise elle-même à force de raffinements, mais d'autre part il entend, davantage encore, rester un homme du passé et disposer l'ensemble de son œuvre selon le plan ancien et les anciennes méthodes. Il y fallait évidemment le coup d'œil et la main d'un artiste exceptionnel, et, quelque sympathie que l'on puisse avoir pour la tentative, il semble bien qu'elle n'était pas appelée à se développer et à s'épanouir normalement » (*Bulletin Thomiste*, 1930, p. [145]). Mais le R. P. Simonin parle du genre littéraire de Jean de Saint-Thomas et de son procédé général de composition; le *Cursus* de Jean de Saint-Thomas le « fait songer à une ancienne cathédrale gothique entièrement décorée et aménagée par un artiste de la fin de la Renaissance ». Et pour M. Maritain, c'est, à l'inverse, la façon d'écrire qui est moderne et la façon de penser à laquelle on doit reprocher, selon une expression qui est de lui, « le zèle ingrat de l'archaïsme ».

voici ce qu'il me semble : tandis que le défricheur pose fort pertinemment les questions, le thomiste avec ses partis déjà pris le réduit à se contenter de solutions purement verbales. Le pionnier demande au thomiste des tours de force et celui-ci promet bien de les accomplir, mais il réalise le programme en l'escamotant et le pionnier se déclare satisfait. Relevons quelques exemples de leur collaboration en M. Maritain.

M. Maritain entreprend de montrer que la conception aristotélico-thomiste de la connaissance est la plus digne d'être appelée un réalisme critique, mais de critique il ne donne à ce réalisme que le nom. Il pose le problème en termes très acceptables : « La pensée se donnant du premier coup comme assurée sur les choses et mesurée par un *esse* indépendant d'elle, comment juger si, comment, à quelles conditions et dans quelle mesure il en est bien ainsi en principe et aux divers moments de la connaissance humaine? » Mais ce problème, comment va-t-il le résoudre? On le voit se contenter de poser par définition un *esse intentionale* ou encore de déclarer que l' « objet » est « chose ». Il faudrait, je crois, montrer la *nécessité* d'admettre la double existence des choses, d'une part dans leur en soi et d'autre part intentionnellement dans l'esprit. Les définitions de M. Maritain sont conformes à la notion aristotélico-thomiste de la connaissance, mais je ne vois vraiment pas leur portée critique. Et ici je ne peux pas m'empêcher de remarquer que le seul auteur avec lequel M. Maritain semble s'accorder en ces questions est précisément le P. de Tonquédec, l'auteur d'une *Critique de la connaissance* qui ne se pose pas de problème critique[1]. Or cette question du réalisme critique, on nous la présente comme le fondement de toute la première partie des *Degrés du savoir*.

Dans la seconde partie, l'exemple de M. Maritain montre quelle belle incompréhension de l'augustinisme bonaventurien résulte d'une certaine étroitesse thomiste. De saint Bonaventure en effet, voilà déclaré d'emblée qu' « il a échoué à faire œuvre scientifique (si jamais il y a prétendu) ». Pour saint Augustin et saint Jean de la Croix, on peut se contenter de trouver enfantin le souci qu'a M. Maritain de les mettre à l'alignement thomiste, et je verrais plutôt à leur propos l'autre aspect de l'incompatibilité dont je parlais tout à l'heure; les données sont respectées, mais c'est l'habit thomiste que M. Maritain veut faire endosser à tout prix et

1. « Le titre du volume : *La critique de la connaissance,* ne doit pas nous donner le change. En effet le problème critique radical, celui de la valeur absolue de la connaissance n'est pas posé » (*Bulletin thomiste,* 1930, p. [1]).

qu'il réduit à néant dans cette tentative. Il est question de « constater l'accord profond, essentiel, entre la pensée de Jean de la Croix et celle de saint Thomas, — même... lorsque les sources et le langage de Jean ne semblent pas dépendre de l'école thomiste ». Que va faire M. Maritain? Il insiste « sur deux points particulièrement importants » dont « le premier concerne la fin et le sens de la vie humaine, le second se rapporte à la foi théologale ». Or il s'agit tout simplement de ceci pour le premier point : « Pour saint Jean de la Croix comme pour saint Thomas d'Aquin et toute la tradition chrétienne, le but final de la vie humaine c'est la transformation en Dieu, « devenir Dieu par participation », ce qui s'achève au ciel par la vision béatifique et par l'amour béatifique, et s'accomplit ici-bas, dans la foi, par l'amour ». Et le deuxième point n'est que de distinguer « à propos de la foi la *réalité* à laquelle elle se termine : Dieu lui-même selon l'intériorité de son essence, ce même Dieu que voient les bienheureux, — et le *mode de connaître*, qui est proportionné à notre nature »... Franchement, qu'y a-t-il de spécifiquement thomiste en tout cela? Ces deux points particulièrement importants sont des positions essentielles de la pensée chrétienne, et donc des positions de saint Thomas, mais comme on trouverait chez saint Thomas aussi bien que chez tout le monde le principe de non-contradiction ou la définition du suicide. Et avec le procédé de démonstration qu'emploie M. Maritain, on pourrait s'amuser à démontrer « l'accord profond essentiel entre la pensée de Jean de la Croix » et celle de saint Bonaventure ou de Scot et de bien d'autres encore.

Mais je ne crois pas que M. Maritain s'amuse. Je pense qu'il a simplement fourni un nouvel exemple de cette curieuse incapacité de distinguer les vérités communes et les systèmes particuliers qui a fait écrire de si amusantes déclarations à quelques-uns de nos contemporains. Car ce n'est pas M. Maritain qui a fait par exemple cette trouvaille : « Au vrai, le thomisme ne devrait pas s'appeler le thomisme. Ce nom le rétrécit ». Ou cette autre, du même auteur, que le vrai thomisme est souvent un thomisme qui s'ignore. Mais pourquoi nous présenter alors sous le nom de thomisme ce qui ne mérite pas ce nom plus qu'un autre? Pourquoi s'évertuer à rendre équivoque ce qui avait jusqu'alors un sens précis? Le fait est qu'on rencontre parfois chez certains comme un penchant à rendre interchangeables les notions de thomisme et de vérité. Ils oublient que même si toutes les positions thomistes étaient vraies pareille transposition demeurerait fautive : la vérité restera toujours plus riche qu'un système.

Revenons aux doctrines de M. Maritain et même à ces considérations sur les rapports de la philosophie et des sciences que je déclarais tout à l'heure particulièrement réussies. Le malheur est que ces excellents principes, exposés à propos de la connaissance de la nature sensible, sont oubliés d'une façon très suggestive quand ils auraient rendu difficile la pure et simple répétition de vieux énoncés. Je vise le sort fait par M. Maritain à l'hylémorphisme. Il en revendique très justement le caractère philosophique. « (C'est) une illusion de croire qu'en faisant appel à des faits scientifiques sans les assumer dans une lumière supérieure on pourra dirimer un débat philosophique, celui de l'hylémorphisme par exemple ». Et il avoue très exactement l'infériorité où se trouvent à ce propos les anciens. « Le malheur de la philosophie de la nature, chez les anciens, a été de se croire une science des phénomènes de la nature; appelons encore philosophie de la nature, c'est son nom propre, le savoir philosophique que nous cherchons à délimiter ici; mais comprenons qu'il doit laisser toute prétention à se répandre hors des frontières de son essence et à gagner le monde ». Par ailleurs il nous assure que « la doctrine hylémorphiste est aussi vraie aujourd'hui qu'au temps d'Aristote » et il se fait fort, si je comprends bien, d'établir cette doctrine « parfaitement libre d'une astronomie et d'une physique à jamais ruinées ». Ai-je tort, alors, de trouver bien singulier le néant de toute explication à ce sujet, l'absence de toute indication pour justifier l'hylémorphisme? Il ne suffit pas d'affirmer page 353 qu'il y a des mutations substantielles : au sens où elles comporteraient nécessairement l'hylémorphisme des anciens, c'est précisément leur existence qui est en question. La remarque de la page 70 n'a pas plus d'efficacité[1], et comme je n'ai rien trouvé d'autre, je pense qu'il est exact de m'en tenir juqu'à nouvel ordre à l'interprétation suivante :

1. « Si l'on réfléchit que ce que les philosophes appellent matière (le non-être existant de Platon) n'est en dernière analyse que le principe ontologique d'intelligibilité relative (ou d'irrationalité, pour employer le langage moderne) qui affecte la substance même des choses de la nature et signifie pour ainsi dire la distance qui les sépare de l'intelligibilité en acte pur propre à l'être incréé, on comprend tout de suite la thèse fondamentale dégagée avec tant de force par saint Thomas d'Aquin : l'intelligibilité va avec l'immatérialité ». Ou bien on prend en rigueur absolue que l'intelligibilité va avec l'immatérialité, et on pose l'hylémorphisme universel, Dieu seul excepté : ce n'est certainement pas la pensée de M. Maritain. Ou bien au lieu d'établir par une nécessité de droit ou de fait l'existence de ce que la théorie hylémorphique appelle « matière », on se contente de formuler systématiquement la composition hylémorphique supposée déjà établie. Je ne dis pas que M. Maritain ait prétendu davantage dans les lignes que je cite, je remarque précisément qu'il nous laisse parfaitement ignorer la façon satisfaisante d'établir l'hylémorphisme.

M. Maritain professeur de cosmologie et chercheur désireux de progrès énonce très bien les conditions de valeur métaphysique de l'hylémorphisme; mais en même temps M. Maritain qui a son siège fait d'avance proclame cette valeur en oubliant complètement de satisfaire aux susdites conditions.

Les réflexions qui précèdent montreront au moins que l'ouvrage de M. Maritain mérite d'être lu attentivement. Cette lecture a peut-être été rendue en pas mal de pages plus austère qu'il n'était de rigueur; c'est qu'une certaine prolixité fatigue le lecteur que rebute aussi la trop fréquente introduction de nouveaux termes d'allure technique. A mon sens, du reste, les pages où prolifèrent parenthèses et tirets sont ordinairement les plus estimables, car sous leur aspect enchevêtré elles s'efforcent au moins d'expliquer et de préciser. C'est au contraire dans les passages où la rédaction est plus achevée que se présentent parfois les simplifications outrancières et les fragments d'apocalypse. A l'éloquence de M. Maritain je préfère son honnête labeur professoral et je trouve même qu'il est toujours un peu dommage de voir un professeur vaticiner. Sans affaiblir mon estime ni faire baisser ma sympathie, cela me paraît ne rien ajouter à ce qu'il dit de vrai et rendre le reste plus difficilement supportable.

P. Monnot.

Vals.

II. PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

I. — Philosophie des Mathématiques : R. Wavre, *Mathématiques et Philosophie*. — R. Le Masson, *Philosophie des Nombres*.
II. — Structure de la Matière : V. Henri, *Matière et Energie*. — G. Bachelard, *Les Intuitions atomistiques*. — E. Meyerson, *Réel et Déterminisme dans la Physique quantique*.
III. — Structure de l'Espace : A. Einstein, *Relativité Générale, Gravitation et Electricité, Structure cosmologique de l'Espace*. — H. Mineur, *l'Univers en Expansion*.

I

Philosophie des Mathématiques.

« Que personne n'entre ici s'il n'est géomètre »! La célèbre inscription mise par Platon au fronton de son école ne devrait-elle pas être aujourd'hui transposée et placée au seuil de l'édifice imposant que constituent les mathématiques : « Que nul n'entre ici s'il n'est philosophe »?

Descartes dans le *Discours de la Méthode* opposait complaisamment aux divergences d'opinions des philosophes les *raisons certaines et évidentes* des *seuls mathématiciens*. — « Je me plaisais surtout aux Mathématiques, écrivait-il, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais... je m'estonnois de ce que, leurs fondemens estans si fermes et si solides, on n'avoit rien basti dessus de plus relevé »[1].

Or maintenant que le monument entrevu par Descartes s'élève majestueux, construit pour une bonne part sur ses plans, voici que les géomètres se prennent à douter de la solidité des fondements jugés si fermes par le Maître de l'œuvre. Depuis un demi-siècle nous les entendons discuter sur les définitions et les axiomes qui sont à la base de la théorie des nombres, de la géométrie ou de la mécanique; et le théâtre de ces discussions est le plus souvent une revue spécifiquement philosophique, telle la *Revue de Métaphysique*

1. *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, t. 6, p. 7.

et de Morale, ou une séance de la *Société Française de Philosophie.* Serait-ce que les mathématiciens, généralement d'accord entre eux sur leur propre domaine, estimeraient, dès qu'ils cessent de s'entendre, s'être aventurés sur le terrain des philosophes? Ou, plutôt qu'un écho du préjugé cartésien, n'y aurait-il pas en cette attitude une reconnaissance implicite de la hiérarchie établie jadis par Aristote entre les sciences, selon laquelle chaque science emprunte ses principes fondamentaux à une science supérieure, seule qualifiée pour en juger?

Quoi qu'il en soit et sans nous embarrasser d'une question de préséance constatons que la question du fondement des mathématiques reste ouverte et suivons les efforts communs des mathématiciens et des philosophes pour la résoudre.

*
* *

Dans une conférence publiée par la *Société Belge de Philosophie* M. R. Wavre[1], professeur à l'Université de Genève, passe en revue les principaux courants d'idées entre lesquels se partage la pensée mathématique moderne. Exposons-les à sa suite avec quelques brèves critiques.

Pour une école, représentée en particulier par B. Russell, la mathématique pure n'est qu'une logique prolongée, une *logistique* dont l'ambition est de définir en termes purement logiques les notions premières et de reconstruire à partir de ces définitions, par simple application des règles du raisonnement, toute la science des nombres.

Pareille tentative ne vise à rien moins qu'à éliminer des mathématiques tout recours à l'intuition. Est-il souhaitable d'y arriver? N'est-ce pas à l'intuition merveilleuse des géomètres du dix-septième siècle que nous devons la découverte de tant de méthodes nouvelles et fécondes et y renoncer ne serait-ce pas renoncer à toute activité créatrice? Est-ce même possible? La logique est une science normative dépourvue par elle-même de contenu. Sous peine de rester sans objet la science des nombres doit définir certaines notions premières, la suite des nombres entiers par exemple, et un essai de définition purement logique ne peut réussir que grâce à un cercle vicieux; Poincaré a jadis mis en évidence l'un ou l'autre de ces cercles vicieux dans une critique d'une ironie mordante.

« A l'opposé de cette attitude logistique, s'est affirmée dès 1907 la position intuitionniste de M. Brouwer. Ce serait à la mathéma-

1. R. Wavre, *Mathématique et Philosophie*, Bruxelles, Lamertin, in-8°, 16 p., 1933, 3 fr. b.

tique d'englober la logique. La mathématique fondée sur une intuition directe *sui generis* de la suite des nombres entiers serait entièrement autonome. Elle se passerait de toute juridiction, interne ou externe, logique ou expérimentale. C'est à elle qu'il appartiendrait d'établir *a posteriori* la légitimité des principes de la logique classique et de délimiter leur champ d'application. Ce champ serait essentiellement les ensembles formés d'un nombre fini d'objets, comme l'étaient les collections en histoire naturelle, véritable point de départ de la logique aristotélicienne » (p. 5).

Est-il exact que la logique aristotélicienne repose uniquement sur la notion de collection et que pour elle le jugement n'exprime que l'appartenance du sujet à une classe d'objets exprimée par le prédicat? Cette assimilation de la logique aristotélicienne à la logistique moderne paraît bien hardie. Et si l'on ne consent point à bannir de la logique le point de vue de la compréhension, si l'on restitue au jugement sa fonction propre qui est d'attribuer une nature à un sujet, toute tentative de subordonner la logique à la mathématique apparaîtra vaine.

Le conflit entre l'intuition et la logique peut se résoudre à l'amiable en reconnaissant à chacune de ces fonctions de la pensée une légitime intervention dans l'établissement des mathématiques. Si l'on veut soustraire cette discipline, la plus rationnelle de toutes, à l'empirisme — et c'est bien à quoi tendent les efforts des deux écoles — ne pourrait-on pas s'accorder sur les trois points suivants : 1° L'intuition est la faculté inventive par excellence, elle est donc première dans l'ordre génétique; 2° il est toutefois des intuitions trompeuses, aussi toute découverte due à des vues intuitives doit être soumise ultérieurement à une critique menée avec la plus grande rigueur logique, on peut citer comme exemple de cette nécessité et comme modèle d'une semblable critique les études de Cauchy sur les critères de convergence des séries; 3° il est cependant impossible de tout démontrer, puisque démontrer consiste à déduire une proposition d'une ou de plusieurs autres préablement admises; il doit donc y avoir des vérités évidentes par elles-mêmes, ce sont les axiomes premiers de toute science.

Il ne s'ensuit pas toutefois que tous les axiomes aient le même degré d'évidence, cette évidence s'atténue et peut même disparaître complètement dans certaines disciplines déductives telles que la mécanique et la physique mathématique. L'étude des conditions auxquelles de semblables axiomes doivent satisfaire a fait l'objet des recherches de M. Hilbert qui est devenu le maître incontesté de l'axiomatique.

« M. Hilbert requiert que tout corps d'axiomes C, point de départ d'une théorie T, satisfasse aux trois conditions suivantes :

1° Les axiomes doivent être indépendants, dans ce sens qu'aucun ne doit être démontrable à partir des autres.

2° Ils doivent former un système complet, c'est-à-dire que toute proposition vraie dans la théorie doit être démontrable à partir de C.

3° Les axiomes doivent être non-contradictoires, ce qui veut dire qu'il doit être impossible d'en déduire d'une part une proposition p et d'autre part la proposition non-p.

Pour être complet, le corps C devra contenir, à côté des axiomes propres à la théorie T, quelques axiomes L de la logique qui réglementent les procédés de démonstration des propositions de la théorie.

Ainsi tout doit être traduit en signes ou complexes de signes, tout doit être formalisé, comme disent les hilbertiens; et c'est par un jeu tout formel que la démonstration des propositions de la théorie T est effectuée, par applications des axiomes L aux axiomes C de la théorie. Dans un texte hilbertien, chaque notion figure donc avec sa fonction logique propre, tandis qu'elle est dépourvue de sa signification primitive... C'est cette étude que M. Hilbert appelle aujourd'hui la « métamathématique » dont le but essentiel est de permettre de se rendre compte si un corps d'axiomes satisfait aux trois conditions requises ci-dessus » (p. 6-7).

L'école d'Hilbert s'attache, on le voit, à raisonner sur les démonstrations elles-mêmes. L'intérêt de ces spéculations apparaît surtout en physique théorique. La valeur de vérité de la physique ne pouvant consister que dans son accord avec l'expérience et cet accord ne pouvant être constaté qu'entre les ultimes conséquences de la théorie et les données expérimentales, les axiomes qui servent de fondement à la physique théorique — le principe de la conservation de l'énergie par exemple, ou celui de la moindre action — n'ont d'autre fonction que d'assurer à l'édifice du savoir le maximum d'unité et de cohérence interne. C'est à assurer cette cohérence que visent les trois conditions énumérées ci-dessus.

Mais voici où l'axiomatique hilbertienne pose un problème d'ordre philosophique. Elle prétend substituer universellement ces critères formels à l'antique critère de l'évidence, même en des disciplines indépendantes de l'expérience, telle l'arithmétique et l'analyse, et c'est ainsi qu'elle se présente comme une *métamathématique*. D'où provient alors la valeur de vérité des mathématiques? Non *a priori* puisque les axiomes ne sont plus que de simples hypothèses, pas

davantage *a posteriori* car alors les mathématiques cesseraient d'être des sciences exactes. Pour l'école d'Hilbert la vérité n'est plus que la *non-contradiction*, telle est la seule issue pour qui s'interdit tout appel à l'intuition.

Encore faudrait-il que la métamathématique puisse démontrer que si loin que soient poussées les conséquences des axiomes, si développée que soit à l'avenir la théorie, jamais une contradiction ne se présentera. « De 1904 à 1928, Hilbert espérait réaliser ce vœu pour l'arithmétique tout d'abord, puis pour l'analyse et la théorie du continu, mais il y a deux ans, un métamathématicien. M. Gödel, a réussi à établir, en fournissant un exemple, que l'on ne saurait démontrer la non-contradiction d'une théorie dite « récursive » par les ressources de cette théorie, et l'arithmétique paraît bien être à cet égard, comme le pense Herbrant, une théorie « récursive ». La tentative d'Hilbert rencontre donc un écueil pareil à celui contre lequel vint se briser la loi du nombre de Pythagore, lorsqu'un pythagoricien découvrit l'incommensurabilité de la diagonale et du côté d'un carré » (p. 8).

Si le formalisme s'avère impuissant à constituer l'objet de la mathématique et si en conséquence nous reconnaissons la nécessité de recourir, au moins initialement, à l'intuition, le problème n'est point pour autant résolu et la tâche du mathématicien philosophe ne fait que commencer. De quelle nature est cette intuition ? d'ordre sensible ou d'ordre intellectuel? Quel est le donné irréductible qu'elle fournit et comment la raison, travaillant sur ce donné, en tire-t-elle les différentes catégories de nombres qui font l'objet des spéculations des mathématiciens? On ne peut répondre à ces questions qu'en fonction d'une philosophie et c'est à la diversité des systèmes philosophiques qu'il faut faire remonter les divergences d'écoles que nous avons signalées à la suite de M. Wavre.

* * *

L'intérêt de l'essai récemment publié dans la Collection des *Questions disputées* par M. Robert Le Masson[1] réside en ce que l'auteur a tenté de répondre à ces questions à la lumière de la métaphysique thomiste, en vue de « montrer combien les notions mathématiques les plus modernes se sentent « chez elles » dans le thomisme » (p. 3).

Avant de présenter la thèse en partie originale de R. L. M. rappelons brièvement les positions du thomisme classique.

1. R. Le Masson, *Philosophie des Nombres*, Avant-propos de J. Maritain, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, in-12, xii-84 p. 1932, 10 fr.

La prise de contact entre la philosophie aristotélico-thomiste et la mathématique se fait par la théorie des trois degrés d'abstraction. Le premier degré est celui des sciences physiques qui considèrent les corps revêtus de toutes leurs qualités et propriétés expérimentalement constatables et n'use de l'abstraction que pour s'élever au-dessus de la connaissance du singulier. Au second degré, appelé communément abstraction mathématique, l'esprit fait abstraction de toutes les qualités corporelles pour ne considérer que la pure quantité. Le troisième degré d'abstraction, le plus élevé, ne retient que la notion d'être dont l'étude est l'objet propre de la métaphysique.

La notion de *multitude* issue de l'appréhension simultanée de plusieurs êtres sous une certaine raison d'unité peut se retrouver à chacun de ces degrés d'abstraction, en particulier correspondent : au second degré la multitude *prédicamentale* issue de la division quantitative du continu, au troisième la multitude *transcendantale* née de l'opposition d'êtres indivis en tant qu'êtres.

Ces différentes multitudes considérées concrètement ne sont point encore des nombres à proprement parler, elles ne sont dans le vocabulaire thomiste que des *numeri numerati;* le nombre proprement dit, *numerus numerans*, n'est constitué comme tel que par l'acte d'appréhension intellectuelle qui effectue la synthèse de l'un et du multiple.

La considération des trois degrés d'abstraction entraîne une classification des sciences : au premier degré correspond la *Physique*, science de l'être mouvant, au second la *Mathématique*, science des grandeurs, au troisième la *Métaphysique*, science de l'être. En gravissant successivement ces trois échelons, l'esprit se dégage progressivement de la matière et atteint plus profondément son objet propre. Cette classification est donc une hiérarchie, la métaphysique étant au sommet et la mathématique n'obtenant que le second rang.

Ceci étant rappelé, la thèse de R. Le Masson, dont nous soulignons l'originalité plus qu'il ne l'a fait lui-même, consiste à attribuer aux mathématiques comme domaine propre non seulement le second mais encore le troisième degré d'abstraction. Le nombre prédicamental, qui était pour saint Thomas l'objet des spéculations mathématiques, n'est plus pour lui qu'un objet partiel et secondaire et c'est à la notion de multitude *transcendantale* qu'il recourt pour légitimer les différentes extensions qu'a subies la notion de nombre chez les mathématiciens modernes, de Cauchy à Cantor.

Il y a là un effort hardi de synthèse personnelle dont voici les

étapes. Dans un premier chapitre L. M. définit le *nombre cardinal* comme identique à la multitude transcendantale : l'égalité de deux nombres traduit l'identité de deux multitudes, l'addition répond à l'appréhension unique de plusieurs multitudes et toutes les opérations se définissent à partir de l'addition. Si on considère une multitude, outre sa raison formelle de multitude, comme composée d'êtres déterminés, on obtient la notion d'*ensemble* à laquelle est consacré le chapitre second. Jusqu'ici il a été fait abstraction de la notion d'ordre. Les *nombres naturels* étudiés au chapitre suivant offrent le type le plus simple de multitude ordonnée; ils sont définis par l'addition successive de l'unité au plus simple d'entre eux, le nombre « deux », et leurs propriétés se déduisent de ce mode de génération par le type de démonstration bien connu sous le nom de « raisonnement par récurrence ».

Parmi ces propriétés figure celle-ci : tout nombre naturel est *fini*, c'est-à-dire déterminé à une unité près, et réciproquement. Mais l'ordre naturel n'est pas le seul type d'ordre concevable, la multitude transcendantale n'étant pas de soi déterminée à une unité près; à côté des nombres naturels il y a place pour les *nombres transfinis* étudiés au chapitre IV, ces nombres caractérisent des multitudes non déterminées à une unité près, tel l'ensemble des nombres naturels. Pour introduire une simplification dans la complexité des multitudes infinies, les mathématiciens définissent des ensembles « bien ordonnés » par la condition que tout sous-ensemble ait un être avant tous les autres. Le type d'ordre ainsi précisé prend le nom de *nombre ordinal,* l'étude de ses propriétés fait l'objet du chapitre V.

Ce n'est qu'au chapitre suivant que l'auteur aborde, sous le titre de *nombres quantitatifs*, les bons vieux nombres prédicamentaux à l'étude desquels les anciens scolastiques réduisaient la mathématique. L'analyse de l'opération de la mesure qui les définit permet de les classer en trois catégories : les nombres *entiers,* les nombres *rationnels* et les nombres *irrationnels;* ces derniers ne correspondant pas, selon le point de vue adopté par l'auteur, à de véritables multitudes ne sont que des « nombres de raison ». Enfin un chapitre est réservé aux *nombres imaginaires.*

Le remarquable essai de M. R. Le Masson révèle un effort personnel de réflexion sur les confins de la métaphysique et des mathématiques et la forme didactique qu'il lui a donnée, résultat d'une harmonieuse alliance des méthodes pédagogiques utilisées dans l'enseignement de ces deux disciplines, en accroît encore l'intérêt. Est-ce à dire que philosophes et mathématiciens vont voir à cette seule lecture fondre comme neige au soleil les difficultés qui les préoc-

cupent et souvent les opposent? Ce serait étonnant. Essayons de prévoir leurs réactions.

Les philosophes estimeront peut-être qu'en identifiant le nombre cardinal et la multitude transcendantale l'auteur confond quelque peu le *numerus numerans* et le *numerus numeratus,* encore qu'il néglige cette distinction plutôt qu'il ne la nie. Dès lors ils contesteront que toute multitude soit nombrable et ils le nieront de la multitude infinie, parce que non totalisable par l'esprit humain. Une loi de formation, comme celle des nombres naturels, peut bien définir une *catégorie* d'unités, elle n'en fait pas pour autant une *totalité;* autre chose est « l'humanité » signifiant ce qui distingue l'homme de l'animal et « l'humanité » désignant l'ensemble des hommes pris collectivement.

Les nombres transfinis n'en seraient pas moins dignes de considération et d'étude, ils seraient seulement, comme l'auteur l'admet pour les nombres irrationnels, des « nombres de raison ». Ainsi éviterait-on le paradoxe du *tout égal à sa partie* qui semble bien enfermer une contradiction si on donne à ces mots leur sens métaphysique.

Sans descendre dans le détail d'une discussion sur ces points délicats, certains scolastiques, attachés, plus que de raison peut-être, à la doctrine du triple degré d'abstraction et à la hiérarchie des sciences qu'elle commande, s'inquièteront de voir R. L. M. renverser la barrière qui doit, selon eux, maintenir la spéculation mathématique dans une orbe inférieure à la sphère de la métaphysique. « Il est possible, lisons-nous dans la préface de l'ouvrage écrite par M. J. Maritain, que cet essai sur la philosophie des nombres scandalise un peu certains philosophes même scolastiques; et j'avoue que pour ma part l'auteur me semble tirer un peu trop les mathématiques vers le troisième degré d'abstraction » (p. IX).

Et cependant les mathématiciens ne se sentiront-ils pas encore trop à l'étroit dans ce thomisme élargi? Certains seront gênés, voire agacés, par de trop fréquentes allusions à des thèses de théologie, des plus systématiques parfois. Qu'on en juge par cet exemple : « La multitude des anges est finie, de puissance ordonnée, en raison de l'illumination angélique et de la densité croissante des chœurs avec la perfection. On le démontre aisément par la théorie des ordinaux » (p. 50 en note). Ne se croirait-on pas ramené au siècle des *Calculatores ?*

Passons condamnation sur ce défaut, après tout extrinsèque à la thèse défendue par l'auteur. Celle-ci selon laquelle le nombre cardinal serait le premier-né de la série des nombres, antérieur par

conséquent au nombre ordinal, suscitera vraisemblablement plus d'une contradiction de la part de mathématiciens auxquels la science des nombres naturels apparaît, comme à Gauss, la « reine des sciences mathématiques », celle où s'illustra le génie d'un Fermat.

La définition des opérations élémentaires sur les nombres, déduite uniquement de l'appréhension de multitudes confuses leur paraîtra participer quelque peu de cette confusion.

Il n'est pas jusqu'à cette dialectique impeccable par laquelle R. L. M. déduit de la notion de multitude transcendantale, considérée comme un genre, les types de nombres les plus variés au moyen d'une série arborescente de déterminations à la manière de Porphyre, qui ne risque d'apparaître artificielle à ceux qui connaissent d'expérience les démarches de la pensée mathématique. Écoutons les réflexions qu'inspirait à Galois sa courte mais brillante carrière :

« On pourrait concevoir qu'un esprit qui aurait puissance pour percevoir d'un seul coup l'ensemble des vérités mathématiques... pourrait les déduire régulièrement et comme machinalement de quelques principes combinés par des méthodes uniformes... Mais il n'en est pas ainsi ; si la tâche du savant est plus pénible, et partant plus belle, la marche de la science est moins régulière... En vain les analystes voudraient-ils se le dissimuler ; ils ne déduisent pas, ils combinent, ils comparent ; quand ils arrivent à la vérité, c'est en heurtant de côté et d'autre qu'ils y sont tombés »[1].

Toutefois, en dépit de ces critiques, on ne saurait trop féliciter M. Robert Le Masson d'avoir compris qu'il y avait entre le nominalisme d'un Helmholtz ou le réalisme d'un Russell une *via media* et de l'avoir cherchée dans la théorie thomiste de la connaissance, théorie si souple grâce à la collaboration harmonieuse qu'elle établit entre l'intuition sensible et l'activité intellectuelle. C'est à l'abstraction, conçue moins comme une opération logique réflexe que comme la réaction vitale de l'intelligence au contact des données des sens, qu'il faut sans aucun doute attribuer la constitution de l'objet des diverses sciences. Mais dans la gradation en profondeur de ce travail d'élaboration intellectuelle les trois degrés aristotéliciens ne constituent qu'un premier schème, manifestement insuffisant à rendre compte des plans multiples sur lesquels s'ourdit la trame de la pensée moderne. Situer ces différents plans serait cependant nécessaire pour résoudre les difficultés que nous avons signalées dans les pages qui précèdent. Nous essayerons de montrer plus bas comment les

1. Manuscrits publiés par J. TANNERY. *Bulletin des sciences mathématiques*, 1906, p. 250-260.

problèmes relatifs à la notion d'espace s'éclairent par ce respect de la perspective.

Réaliser ce travail d'analyse et de comparaison pour l'ensemble des mathématiques est une œuvre de longue haleine et qui exige d'être faite de main de maître. Nous sommes heureux de voir un jeune et distingué mathématicien entré récemment dans l'ordre de saint Dominique et qui mène actuellement de front l'étude du thomisme au Collège théologique du Saulchoir et l'enseignement du Calcul différentiel et intégral à l'Université catholique de Lille, le R. P. Guérard des Lauriers. aborder avec le bénéfice d'une double formation, mathématique et philosophique, l'*Analyse de l'Être Mathématique*[1]. Mais il est encore trop tôt pour présenter aux lecteurs des *Archives* ce travail dont la publication n'est pas achevée au moment où nous écrivons ces lignes et sur lequel nous nous promettons de revenir.

Si, comme il apparaît, le livre de M. Le Masson n'a pas été étranger à cette entreprise, ce ne sera pas un de ses moindres mérites que d'avoir provoqué de fécondes discussions.

II

Structure de la Matière.

Le problème de la structure de la matière continue à être l'objet vers lequel convergent les travaux de la plupart des physiciens. Théoriciens et expérimentateurs s'entraînent mutuellement dans une émulation qui fait passer à travers la recherche scientifique moderne un souffle de jeunesse. Une des conséquences du rythme accéléré de cette marche en avant est la difficulté qu'éprouvent à se tenir au courant ceux qui, sans être spécialistes, s'intéressent au mouvement des idées. Voici un livre excellent qui les y aidera.

* * *

M. Victor Henri, actuellement professeur à l'Université de Liége après avoir enseigné à celle de Zurich, est un spécialiste apprécié de la Chimie-physique, mais le volume qu'il vient de publier sous le titre : *Matière et Energie*[2] dépasse le cadre de ses travaux personnels et vise un public plus large que celui des spécialistes, « avec l'espoir d'éveiller chez d'autres cet enthousiasme et cet idéal sans lesquels toute recherche devient inutile » (p. 1). Nous ne pouvons

1. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, août 1933, p. 385.
2. Victor Henri, *Matière et Energie*, Paris. Hermann, in-8°, 436 p., 1933, 110 fr.

mieux faire pour en résumer le contenu que de citer intégralement les lignes suivantes de la préface.

« J'examine d'abord la lutte entre le continu et le discontinu qui aboutit à la numération des atomes et des molécules et à la détermination de leur grandeur. Puis la notion d'élément chimique ; cette notion qui fut introduite dans la science par Robert BOYLE dans son livre *The sceptical chymist*, en 1661, puis précisée par LAVOISIER dans son traité de chimie de 1789, et qui a ensuite continuellement évolué jusqu'aux temps modernes.

Cette notion de l'élément chimique nous conduit à rechercher s'il n'existe pas une propriété physique ou chimique qui soit commune à tous les éléments, qui soit par conséquent la propriété la plus générale de la matière. Nous trouvons cette propriété universelle dans le spectre des rayons X, il unit tous les éléments entre eux et montre qu'il existe un principe unique, le même pour tous, qui se trouve à la base de tous les éléments chimiques.

Cette unité de structure amène à se demander comment classer les éléments chimiques ; le système constitue, nous le savons maintenant, le « système naturel des éléments » ainsi que MENDELEJEFF, dans sa vision géniale l'avait conçu dès le début.

La découverte des éléments radioactifs amena une nouvelle époque dans la connaissance de la matière. Elle apporta la preuve de la transmutation et de l'évolution des éléments. Ce fut la porte par laquelle la physique entra dans la chimie et y apporta une rénovation complète.

L'application des méthodes d'analyse physiques permit de découvrir les isotopes et de calculer et mesurer les énergies de formation des éléments, grâce à l'application de la loi universelle de relativité $E = mc^2$ qui unit l'énergie à la matière.

Quel est donc ce *substrat*, ce σώμα des anciens à partir duquel se forment tous les éléments ? Les découvertes sur la désintégration artificielle des éléments ont montré que le *proton*, l'atome d'hydrogène dépourvu de son électron est une des pierres de construction ; mais il n'est pas seul, d'après la vision nouvelle de HEISENBERG on doit y adjoindre le *neutron*, c'est-à-dire le noyau de l'hydrogène non chargé : tout élément serait formé par l'union d'un nombre n_1 de protons avec un nombre n_2 de neutrons qui se combinent d'après les lois de la mécanique ondulatoire. Pour les éléments légers la stabilité est maximum, lorsque le nombre de neutrons est égal au nombre de protons, par conséquent la charge du noyau n_1 doit être égale à la moitié du poids atomique. Un trop grand excès de neutrons provoque une instabilité qui est la radioactivité. C'est là le sommet atteint actuellement. Mais le chemin est loin d'être terminé, c'est une montée sans fin.

Comment la matière nous apparaît-elle ? Elle a un certain volume, une certaine densité, les atomes se placent sur la terre à une certaine distance les uns des autres. Mais cette distance n'est pas la même partout. Il y a

des étoiles (compagnon de *Sirius*) où la matière est dix mille, vingt mille fois plus dense que sur la terre, et pourtant ce sont les mêmes éléments qui s'y trouvent. C'est que dans ces étoiles très chaudes les atomes sont réduits à leur noyau. Quelle est donc la loi qui détermine la distribution spatiale des atomes? Ceci nous amène à étudier les propriétés spatiales des corps solides. Mais nous vivons entourés d'air, les molécules s'agitent, produisent toutes sortes d'effets, il faut donc étudier les lois de statistique appliquées aux mouvements des molécules.

Enfin le dernier chapitre est relatif à la structure des atomes. J'ai essayé de donner un aperçu succinct des tribulations de la théorie de Bohr et du développement de la théorie moderne basée sur la mécanique ondulatoire de Louis de Broglie. Cet exposé est très incomplet, à lui tout seul ce Xe chapitre nécessiterait un livre entier, aussi fallait-il développer seulement les principes et indiquer quelques applications.

Tel est le plan de ce livre où les chapitres successifs s'enchaînent par l'idée générale de l'union inséparable entre la matière et l'énergie » (pp. 2-4).

Si nous ajoutons que l'auteur renvoie fréquemment aux travaux originaux en tenant compte des plus récents, qu'il insère dans son texte de nombreux tableaux numériques contenant les principales constantes relatives aux phénomènes étudiés, enfin que la lecture en est abordable par quiconque a fait de sérieuses études secondaires, nous aurons dit les services que ce livre peut rendre aux philosophes désireux de se mettre au courant de l'état de la physique moléculaire vers la fin de 1932.

*
* *

Avec M. Gaston Bachelard[1] c'est l'aspect proprement philosophique des doctrines impliquées par la physique atomistique qui nous retiendra. Le but de l'auteur « est de souligner les traits intuitifs des doctrines atomistiques, de montrer aussi comment une intuition devient un argument, comment enfin un argument cherche une intuition pour s'éclaircir » (p. 12). Les formes diverses de l'atomisme sont groupées sous deux rubriques générales : le réalisme, l'idéalisme.

Dans un premier chapitre au titre original : *La Métaphysique de la poussière* M. Bachelard s'essaie à retrouver la base intuitive de tout atomisme. Nous ne résistons pas au plaisir de citer quelques passages de ces fines analyses.

« Nous devons d'abord noter l'attention amusée de l'enfant devant un sablier. Contemplons avec lui ce complexe d'exceptions ! La poudre est

1. Gaston Bachelard, *Les Intuitions atomistiques*, Paris, Boivin, 1933, 163 p.

solide, mais elle coule; elle tombe sans bruit. Les surfaces générales sont à la fois mobiles et stables. Des collines s'amassent; des cratères se creusent au centre desquels on voit le mouvement naître sans cause. Si maitenant on essaie de recomposer le phénomène d'ensemble à partir du mouvement des grains séparés, on s'émerveille de saisir une régularité et une mesure produites par la chute d'un corps proprement insignifiant et sans loi... Les poudres, les talcs, les farines, les cendres retiennent de même l'attention des alchimistes et des chimistes à toutes les époques du développement de la pensée préscientifique. Il semble qu'un corps broyé, en perdant une partie de son invidualité, acquiert du même coup on ne sait quel caractère mystérieux : la poudre, c'est le soupçon du poison; c'est l'essence qui, suivant les doses, apporte le remède ou la mort : c'est une matière de sorciers... (p. 27).

Si la poussière et la poudre ont une valeur d'explication directe, on sera amené à donner à l'opération physique de la pulvérisation des corps solides la valeur d'une opération vraiment fondamentale. On n'hésitera pas dès lors à expliquer des phénomènes physiques compliqués en fonction de l'idée de pulvérisation qui jouera le rôle d'une *idée simple*. C'est ainsi que Mme Metzger caractérise très justement la psychologie d'un chimiste du XVIIe siècle : « Comme tout amateur de pharmacie (Arnaud) (1656) a broyé les corps durs dans un mortier; et il croit que toutes les opérations de chimie ont quelque rapport avec celle-là, quelles sont plus fines ou plus grossières, mais enfin que tout l'art du chimiste se ramène en dernière analyse à la mécanique de la pulvérisation ». C'est la pulvérisation qui est l'idée claire et primitive, c'est donc à elle qu'on doit ramener toutes les réactions chimiques (p. 31).

Mais c'est quand on en vient à la poussière impalpable et légère qui s'agite et tremble dans un rayon de soleil qu'on saisit vraiment l'intuition maîtresse de l'atomisme naïf... Le grain de poussière déroge à la loi générale de la pesanteur. Pour une intuition vraiment primitive, est-il besoin de le remarquer, il flotte dans le *vide*, il suit sa fantaisie. Sans doute il obéit au souffle, mais avec quelle liberté! Il illustre le *clinamen* (p. 32)...

Mais allons plus loin : dans cette expérience, c'est l'invisible qui devient visible. En effet, tant que la lumière réfléchie et diffuse emplit la chambre d'une clarté unie, la chambre est vide, la poussière est invisible. Vienne un rayon net et géométrique et immédiatement ce rayon de lumière révèle un monde inconnu. Voilà vraiment l'expérience première de l'atomisme; c'est là que la métaphysique atomistique touche la physique élémentaire de l'atome; c'est là que la pensée spéculative trouve un appui sur une intuition immédiate. Désormais, en effet, on peut se reconnaître le droit de postuler la matière au delà des sensations puisque l'expérience vient en quelque sorte de nous montrer l'invisible. On postule l'atome de la matière dans l'au-delà de l'expérience sensible » (p. 33).

A ces intuitions faciles et claires il faut joindre une métaphysique également simple et directe, *la métaphysique réaliste*, pour rendre

compte du succès des doctrines atomistiques. Le réalisme « explique tout à l'aide d'une seule fonction épistémologique : la référence directe de la qualité à la substance. Une fois affirmé qu'un corps *possède* telle ou telle propriété, toute question ultérieure passe pour inutile ou du moins dérivée » (p. 46). Rien n'illustre mieux ce passage de la qualité phénoménale à la propriété atomique que les explications de Lémery attribuant l'acidité plus ou moins grande d'une liqueur aux pointes plus ou moins aiguës des atomes. Mais il y a bien des variétés de réalisme suivant le degré de richesse des qualités attribuées à l'atome. Tandis que le réalisme naïf transporte à l'atome toutes les propriétés de la matière phénoménale, jusqu'à celles qui sont les plus caractéristiques du « tout » — ainsi la cohésion en dotant l'atome de crochets — le réalisme savant établit une échelle de valeurs dans l'ensemble de ces propriétés et travaille à déterminer les caractères *fondamentaux* de l'atome. L'atomisme cartésien les réduit au minimum : l'atome n'est plus qu'un fragment d'étendue animé d'un mouvement reçu du dehors. Position extrême que renverse bientôt le dynamisme newtonien en replaçant au centre de l'atome la racine de ses manifestations externes, l'attraction gravitique, à laquelle viendront bientôt s'adjoindre les forces électriques et magnétiques et les affinités chimiques. Par contre l'atome s'appauvrit de nouveau avec Boscovich en perdant son étendue.

Cette diversité d'opinions, au sujet des qualités attribuées à l'essence des atomes, en entraîne une autre relative à la composition des corps. « Pour l'atomisme réaliste prodigue, la *composition* n'a pas de sens puisqu'on postule tous les attributs au niveau de l'atome pour résoudre d'une manière préalable le problème de la composition ; au contraire, ce problème, si rapidement évincé, devient primordial pour les atomismes réalistes savants. Entre ces positions extrêmes, on pourrait classer les solutions du problème de la composition phénoménale dans l'ordre de la complexité croissante ; on retrouverait l'ordre de richesse décroissante pour les attributs postulés dans l'atome. Les problèmes de la composition, de la combinaison, de la synthèse sont donc en liaison étroite avec les intuitions atomistiques » (p. 69).

Dans ce problème de la combinaison l'atomisme naïf unit à la facilité de l'intuition, qui transporte dans l'atome toutes les propriétés de la matière, le simplisme d'une métaphysique pour laquelle *il n'y a rien de plus dans le tout que la somme de ses parties*. Mais l'expérience des synthèses effectives ne permet pas de s'en tenir à cette philosophie rudimentaire. La combinaison n'est pas simple juxtaposition et c'est ce qui la différencie du mélange ; si certaines

propriétés du composé peuvent s'expliquer par l'addition des propriétés des éléments, d'autres propriétés radicalement nouvelles apparaissent. Au réalisme de l'élément s'oppose le *réalisme de la synthèse.*

Ainsi la science en progressant tend à nous libérer des intuitions premières et simples, elle nous engage à quitter la séduction du réalisme immédiat. C'est désormais sous le couvert des précautions positivistes que pendant de longues années l'atomisme scientifique sera enseigné. Nous entrons dans la phase que M. Bachelard désigne sous le nom d'*atomisme positiviste.*

Cette forme de l'atomisme nous est bien connue car c'est celle dont les circulaires ministérielles rendaient l'enseignement obligatoire en France au début du xxe siècle. Conformément au critérium du positivisme : ne rien postuler qui ne puisse être soumis à la vérification du laboratoire, on groupait sous le nom de théorie atomique *chimique* l'exposé des lois pondérales de la chimie, censées obtenues par voie strictement inductive et le tableau des *nombres proportionnels* qui s'en déduisait. La définition de ces nombres ne les fixant qu'à un multiple près, on remédiait à cette indétermination, et à celle qui par contre-coup planait sur les formules, par une serie de conventions empruntées à des analogies assez vagues ou à la loi d'Avogadro, dépouillée de toute valeur intuitive. On employait bien les mots d'*atome* et de *molécule* mais comme à regret et, pour les purifier de leur sens primitif, on les associait à un terme qui rappelait la priorité dont jouit dans la science positive la *mesure* sur l'*objet mesuré,* on parlait d'*atome-gramme* et de *molécule-gramme.*

Après cet exposé, de tout point conforme à l'orthodoxie positiviste, on condescendait à parler de l'*hypothèse atomiste,* mais comme d'un langage commode pour exprimer la théorie ou d'un moyen pédagogique apte à l'illustrer.

On sait que l'attitude positiviste, justifiée quelque temps par le retard de l'expérience sur la spéculation — pourquoi parler d'atomes tant qu'on ne peut pas les compter? — n'a pu se maintenir dans son intransigeance dès lors que les physiciens eurent déterminé le nombre et la dimension des atomes. Est-ce à dire que la victoire incontestable remportée par la tendance réaliste au cours de ces dernières années et la réaction contre le positivisme qui en a été la conséquence entraînent un simple retour en arrière vers les anciennes formes du réalisme? Nullement. L'atome du physicien dont l'objectivité est désormais acquise se révèle de jour en jour plus complexe et, sans nier sa valeur d'explication des phénomènes où il fonctionne

comme un tout, il requiert d'être à son tour expliqué par ces *atomes d'atomes* que sont les protons, les neutrons, les électrons et, derniers nés de la famille, les « positrons »... A ces néo-éléments le schéma cartésien s'appliquera-t-il avec le même succès qu'à l'atome? C'est douteux, d'ores et déjà les relations d'incertitude d'Heisenberg s'y opposent; mais n'anticipons point, nous discuterons cette question plus bas en compagnie d'E. Meyerson.

Une autre raison, d'ordre philosophique, s'oppose à un retour pur et simple au réalisme antique, c'est l'avènementdu du criticisme. Désormais, et c'est l'objet d'un nouveau chapitre de M. Bachelard : *l'atomisme criticiste*, l'atomisme ne se formule plus seulement comme une question relative à l'objet, mais comme une question relative à la méthode et à la nature même de la connaissance.

A cette question voici la réponse d'Hannequin : « On aurait tort de croire qu'il (l'atomisme physique) implique nécessairement la discontinuité réelle de la matière; il implique seulement que nous la faisons telle pour la comprendre, et que notre mathématique y introduit la discontinuité en s'efforçant de la construire... L'atome... est né du nombre; il est né du besoin qui pousse notre esprit à porter l'analyse jusqu'aux régions où elle rencontrera l'unité bien définie, l'élément intégrant, indivisible dont sont faites les choses, si bien que, ne l'y trouvant point, elle détermine en cette matière tout idéale qu'on appelle l'espace, l'élément qu'elle cherche et qu'elle y constitue » (p. 104, 105). Progressivement Hannequin suit ce travail de construction en géométrie d'abord puis en cinématique, en dynamique et en physique.

Réussit-il à évincer complètement le point de vue objectif? M. Bachelard répond par la négative et montre comment dans le passage de la cinématique à la dynamique s'insinue subrepticement le réalisme : « Qu'on le veuille ou non, cette égalisation de l'atomisme géométrique et de l'atomisme mécanique ne peut s'effectuer sans l'aide d'un support; on en vient toujours à une individualité sous-jacente qui, par son imprécision même, est prête à recevoir des formes diverses » (p. 121). Même constatation chez un autre représentant de l'atomisme criticiste, Lasswistz, qui reconnaît que l'aspect dynamique de l'expérience est entièrement sous la dépendance du toucher : « Si nous n'avions que par le sens de la vue la forme et la perception de l'espace, nous posséderions sans doute une phoronomie, mais nous n'aurions aucune mécanique » (p. 130). Qu'est-ce que cette résistance à laquelle notre action se heurte sinon la force, dernier résidu objectif que Boscovich avait laissé à l'atome après l'avoir dépouillé de l'étendue.

Ainsi ni le réalisme ni l'idéalisme, s'ils veulent être des systèmes clos, ne sont aptes à rendre compte du mouvement scientifique contemporain où pensée et expérience s'unissent en une solidarité indéniable. Une « fusion est nécessaire entre les thèses idéalistes et les thèses réalistes pour bien comprendre toute l'étendue de l'atomisme philosophique; si l'on réussissait cette fusion, on serait mieux préparé qu'on ne pense à suivre l'évolution de l'atomisme scientifique moderne » (p. 158).

Comment qualifier cet atomisme scientifique pour exprimer son caractère essentiel? M. Bachelard l'appelle très heureusement l'*atomisme axiomatique*. L'atomisme moderne doit sa fécondité à sa complexité, non seulement à sa complexité de structure à laquelle nous faisions plus haut allusion, mais au caractère complexe des hypothèses impliquées dans l'analyse des éléments les plus simples. Il n'est pas jusqu'à l'électron, ce plus petit des morceaux de l'atome qui ne soit de ce chef profondément complexe. C'est une charge électrique. Qu'est-ce à dire? Nous voici obligés, faute de savoir de quoi nous parlons, d'exposer l'ensemble de l'électro-magnétisme. Cette charge est mobile, elle est donc assujettie aux lois d'une mécanique. Laquelle? Que nous recourions à la théorie déjà ancienne de Bohr, que nous adoptions la mécanique ondulatoire de De Broglie-Schroedinger ou celle des matrices d'Heisenberg, c'est tout aussi complexe. Chacune de ces théories constitue un corps de doctrines dans lequel il faut s'assurer qu'aucune contradiction intime ne s'est glissée, que rien de superflu n'a été supposé, autrement dit que le système des postulats est complet et bien clos; nous reconnaissons là les exigences de l'axiomatique hilbertienne.

Ainsi « ce n'est pas parce que l'idée d'atome est simple et claire qu'elle est féconde. Elle n'est pas ce qui résiste à l'analyse, mais bien ce qui est fécond dans la synthèse. De sorte que l'atomistique axiomatique ne reçoit de sens que de la construction qu'elle favorise » (p. 152).

Et l'étude de M. Bachelard sur *les intuitions atomistiques* se clôt sur les réflexions suivantes qui soulignent l'importance du problème philosophique posé par la physique moderne. « Aux intuitions sensibles doivent donc faire place les intuitions rationnelles. Et finalement si la pensée philosophique devait un jour combler le vide qui sépare l'atomisme naïf et l'atomisme scientifique contemporain, c'est toujours à la même question qu'il faudrait répondre : Comment des intuitions sensibles peuvent-elles devenir peu à peu des intuitions rationnelles? Comment des faits peuvent-ils aider à découvrir des lois? Comment surtout des lois peuvent-elles s'organiser assez fortement pour suggérer des règles? » (p. 160).

C'est précisément à cette question que répond la théorie thomiste de la connaissance dont nous rappelions plus haut quelle harmonieuse collaboration elle établit entre la sensibilité et l'intelligence. Si sa réponse reste ignorée ou méconnue de tant de nos contemporains, ne serait-ce pas qu'elle-même, fière de sa tradition séculaire, néglige trop d'enrichir son contenu psychologique au spectacle de l'activité scientifique contemporaine? Une enquête comme celle de M. G. Bachelard, s'ajoutant à celles d'E. Meyerson, montre cependant quelle riche documentation peut fournir au philosophe l'étude du mouvement d'idées qui emporte, parfois à leur insu, les savants.

*
* *

Étant donnée l'importance des problèmes philosophiques soulevés par les progrès de la physique, on ne peut qu'applaudir à l'initiative de la maison Hermann qui vient d'ajouter aux séries d'exposés concernant toutes les branches de la connaissance scientifique, dont elle a entrepris la publication, une série spécialement consacrée à la philosophie des sciences et d'en avoir confié la direction à M. Louis de Broglie. Le premier numéro de cette série contient une pénétrante étude de M. Emile Meyerson[1] sur la crise du déterminisme provoquée par les relations dites *d'incertitude* d'Heisenberg.

Il y a déjà plusieurs années que la question a été posée devant les philosophes par un mémoire de L. de Broglie, lu et discuté à la Société Française de Philosophie. Rappelons l'état de la question en citant un extrait de ce mémoire.

« L'ancien déterminisme mécanique supposait essentiellement que la position et l'état de mouvement d'un corpuscule pouvaient être entièrement déterminés (en principe sinon en pratique) par une observation bien faite à un instant quelconque. Or Heisenberg a montré que la nouvelle théorie [des *quanta*] entraîne nécessairement l'impossibilité de mesurer à la fois avec précision la position et la vitesse d'un corpuscule. Plus la mesure de la position est précise, moins exacte est la détermination de l'état de mouvement et inversement. Ce sont là les relations d'incertitude d'Heisenberg qui sont incompatibles avec le déterminisme classique.

Comment expliquer qu'à notre échelle le déterminisme des phénomènes physiques paraît rigoureux? Tout simplement parce que, dans les cas usuels, la marge d'indétermination introduite par la nouvelle Mécanique n'est sensible qu'à l'échelle miscroscopique. A l'échelle macroscopique elle est généralement si faible qu'elle ne correspond à rien de mesurable.

1. Emile MEYERSON, *Réel et déterminisme dans la Physique quantique*, Paris. Hermann, in-8°, 49 p., 1933, 10 fr.

En d'autres termes, à notre échelle, les erreurs expérimentales masquent complètement la petite indétermination essentielle des phénomènes et tout s'y passe comme si la Nature était régie par un rigoureux déterminisme.

Suivant cette conception si nouvelle, la Physique ne peut pas prédire les événements futurs avec exactitude. Elle dit seulement les événements possibles et leurs probabilités relatives »[1].

Une thèse si hardie et qui ne tend à rien moins, comme l'a justement fait observer M. Xavier Léon, qu'à remettre en question la conception maîtresse du Cartésianisme devait susciter de vives discussions. Elles n'ont pas manqué de se produire et l'écho s'en prolonge dans la brochure que nous analysons. Elles ne portent pas d'ailleurs sur la validité des relations d'incertitude, qui sont aujourd'hui admises sans conteste par tous les savants compétents, mais sur leur interprétation philosophique.

Pour une première école, représentée en Allemagne par M. Plank, l'illustre initiateur des *quanta*, et en France par P. Langevin, le maintien du déterminisme doit être considéré comme la base de tout savoir scientifique, comme le principe directeur de toute recherche; les relations d'incertitude d'Heisenberg ne font que trahir l'imperfection des images sous lesquelles nous nous représentons le réel, en particulier de l'image corpusculaire : abandonnons donc cette image pour sauver le déterminisme. Et pour rendre cette renonciation plus acceptable P. Langevin fait observer que, l'individualité étant un apanage de la complexité, les corpuscules ultimes : électrons, protons, photons sont bien trop simples pour être doués d'individualité.

A l'opposé une autre école, l'école de Copenhague, représentée par Bohr et Heisenberg, proclame qu'il ne saurait être question d'abandonner l'idée d'individualité des particules élémentaires, base de toute la théorie atomique; il faut donc se résigner à faire fléchir pour ces particules la rigueur du déterminisme.

C'est entre ces deux thèses que M. E. Meyerson vient de se prononcer en se ralliant délibérément à l'école de Copenhague, c'est à justifier cette décision en fonction de ses principes épistémologiques qu'est consacré le travail que nous présentons au lecteur. Celui-ci est, nous le supposons, suffisamment au courant de la doctrine meyersonienne, pour que nous puissions résumer assez brièvement l'argumentation de l'auteur.

Le principe directeur de la connaissance selon E. Meyerson est

1. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 29e année (1929), p. 143.

le *principe d'identité.* Sous le flux mouvant des phénomènes perçus par les sens l'esprit cherche le maximum de *permanence,* c'est le seul moyen dont il dispose pour rendre le réel *rationnel.* « Or comment supposer un identique autre qu'individuel? Comment... fera-t-on pour reconnaître l'élément identique, comment arrivera-t-on à concevoir son déplacement, qui est, nous le savons, le seul changement qu'il soit susceptible de subir et qui doit donc, de ce fait même, constituer la véritable essence de tout ce qui nous apparaît comme changement dans le monde phénoménal? (p. 17).

On accordera volontiers à M. E. Meyerson qu'en écartant la solution de P. Langevin il reste dans la logique de son épistémologie, mais y reste-t-il autant en abandonnant le déterminisme? Cela n'apparaît pas de suite. Le compte rendu de la séance du 12 novembre 1929 de la *Société Française de Philosophie*, consacrée à la discussion de la thèse indéterministe, se clôt sur une lettre de M. A. Metz dans laquelle le signataire repousse l'interprétation d'Heisenberg en s'appuyant précisément sur la doctrine meyersonienne, dont il est, nul ne l'ignore, l'exégète autorisé. Plus prudent que son disciple, le Maître ne s'est pas hâté de se prononcer, ce qui lui permet maintenant d'évoluer avec son habituelle souplesse qui charme le lecteur et désarme le critique.

C'est la distinction bien connue entre la *causalité* et la *légalité* qui lui fournit une position de repli. Seule la recherche de la causalité constitue l'exigence essentielle de la raison, ce n'est que faute de pouvoir y atteindre que l'esprit poursuit la légalité qui s'identifie au déterminisme. L'abandon du déterminisme n'atteint donc que le dogme positiviste, pour qui seule existe la légalité, et n'est nullement destructeur de l'essence même du savoir scientifique. Et pour confirmer ce dernier point l'auteur invoque suivant son habitude les leçons de l'histoire et nous rappelle qu'à l'opposé des stoïciens Epicure et Lucrèce introduisaient dans leur physique un élément nettement indéterministe, le fameux *clinamen;* que chez Descartes la direction du mouvement n'était pas déterminée par son principe de conservation de la quantité de mouvement; que Comte admettait au-dessous du réel observé par le physicien et réglé par des lois l'existence d'un réel plus profond et entièrement déréglé : que pour Renouvier hasard et liberté étaient synonymes.

Ainsi une fois de plus les positivistes font les frais du débat et le réalisme meyersonien reste vainqueur. « Le physicien des quanta, en tant que physicien, pense très certainement en réaliste, ne peut penser qu'en réaliste » (p. 48).

Nous aurions mauvaise grâce à critiquer ce plaidoyer *pro domo*,

nul n'étant plus qualifié qu'un auteur pour interpréter sa propre doctrine. Mais l'alternative entre la thèse langevinienne et celle de Copenhague s'impose-t-elle avec tant de force qu'il faille choisir et en ce cas le choix fait par E. Meyerson est-il le plus heureux? Telles sont les questions que nous voudrions examiner pour elles-mêmes.

Et d'abord de quelle façon l'école de Copenhague conçoit-elle l'indéterminisme à l'intérieur du monde des atomes? Serait-ce comme une simple incertitude de notre connaissance compatible avec une détermination objective du réel? Nullement. Les déclarations de Bohr et d'Heisenberg ne laissent place à aucun doute : au moment où un corpuscule entre en relations avec le milieu environnant pour produire un phénomène observable, *il fait un choix entre plusieurs possibilités*. Il s'agit donc bien là d'une sorte de liberté. Un autre théoricien des quanta, M. P. Jordan, n'hésite pas d'ailleurs à voir là l'origine du libre arbitre : tandis que les libertés corpusculaires se contrarieraient dans les êtres inorganiques en faisant place au déterminisme, elles se renforceraient en s'ordonnant chez les êtres organisés. Le matérialisme grossier d'une telle conception fera sourire le lecteur; E. Meyerson la prend toutefois au sérieux : « La conception de MM. Bohr et Jordan, si étrange que l'on puisse la juger, ne saurait être repoussée par une sorte de question préalable. On ne parviendra pas ainsi, d'accord, à une intellection parfaite de l'acte du vouloir. Mais il se peut, cependant, qu'on arrive à le comprendre un peu mieux... » (p. 35).

Même cantonnée dans le domaine atomique la liberté des corpuscules entraîne des conséquences inadmissibles, car le choix suppose la connaissance : « Voici précisément, observe un physicien américain, la propriété extraordinaire dont nous serions obligés de gratifier les particules si nous désirons nous servir de la théorie corpusculaire pour expliquer la diffraction. Il faudrait supposer qu'en passant par une fente, une particule de lumière sait s'il y a d'autres fentes et, en ce cas, à quelles distances elles se trouvent. Il faudrait supposer qu'une particule de rayon X, frappant un atome dans un cristal, sait qu'il y a d'autres atomes régulièrement disposés et qu'il connaît avec précision la topographie des régions voisines. Il faudrait supposer que les électrons jouissent d'une pareille omniscience ou, pour l'exprimer dans un langage plus technique : il faudrait admettre que la probabilité pour qu'un corpuscule de lumière d'électricité ou de matière soit dévié suivant un certain angle (quand il frappe un atome ou qu'il passe par une fente) dépend de la disposition des autres atomes ou des autres fentes dans le voisinage. Cette idée n'est pas facile à accepter, mais

il faudrait l'accepter pour pouvoir ériger une théorie corpusculaire autonome »[1].

On comprend que, plutôt que d'accepter un pareil anthropomorphisme, P. Langevin préfère renoncer à la notion même de corpuscule.

Cependant cette renonciation ne nous paraît pas nécessaire; le paradoxe de la science et de la liberté des corpuscules se laisse résoudre par un simple rappel de la notion exacte de *probabilité.*

C'est bien d'elle qu'il s'agit puisqu'en définitive les relations d'incertitude substituent à la designation précise de la position d'un corpuscule la *probabilité* de sa présence en un point, à la détermination précise de sa quantité de mouvement la *probabilité* pour que cette grandeur ait telle valeur déterminée. Or les théoriciens du calcul des probabilités sont unanimes à affirmer qu'un coefficient de probabilité n'a de sens que relativement à *un grand nombre d'événements*, simultanés ou successifs. C'est essentiellement *un pourcentage.* Les relations d'incertitude ont bien pu modifier les conditions d'application du calcul des probabilités et conduire à de nouvelles méthodes statistiques, les « statistiques quantiques », elles n'ont pas pour autant changé la notion même de probabilité.

La notion de probabilité mathématique, comme tout le Calcul des Probabilités, est fondée sur la loi de Bernouilli, ou *loi des grands nombres*, qui peut s'énoncer ainsi : *Le rapport du nombre d'arrivées d'un événement favori au nombre d'épreuves, tend, à mesure que croît le nombre d'épreuves, vers le rapport du nombre de cas favorables au nombre de cas possibles, pourvu que ces derniers soient tous également possibles.* Voici un exemple d'application de cette loi : supposons les épreuves constituées par le tirage au hasard d'une carte dans un jeu de 32 cartes et considérons comme événement favori la sortie d'un roi. Le nombre de rois (cas favorables) est 4, le nombre de cartes (cas possibles) est 32, le rapport du nombre de cas favorables au nombre de cas possibles est 4/32 ou 1/8e. Si nous répétons un grand nombre de fois l'opération du tirage nous constaterons effectivement que le rapport du nombre de sorties d'un roi au nombre de cartes tirées se rapproche d'autant plus de la fraction 1/8e que le nombre d'épreuves est plus grand.

La loi de Bernouilli est vérifiée par de nombreux faits, en particulier par l'expérience quotidienne des maisons de jeux où elle garantit le bénéfice du banquier.

Comment donc se fait-il que cette loi, qui est *certaine,* conduise à désigner sous le nom de *probabilité*, synonyme d'*incertain*, le

1. K. Darrow, *La Synthèse des Ondes et des Corpuscules*, Paris, Hermann, 1931, p. 49.

rapport du nombre de cas favorables au nombre de cas possibles? C'est que le langage courant attribue ce rapport à l'événement favori *considéré individuellement;* le joueur qui ne veut risquer qu'une partie, l'acheteur d'un seul billet de la loterie nationale tiennent à chiffrer leurs chances. Le mathématicien, qui applique aux probabilités d'événements élémentaires les règles de l'Analyse combinatoire pour en détruire les probabilités d'événements plus complexes, use du même langage.

Mais si, de fait, l'événement individuel est incertain, il ne s'ensuit nullement que ce soit précisément son incertitude que chiffre la fraction qui exprime la probabilité, encore moins que cette fraction exprime une indétermination objective. Autant vaudrait dire, qu'on nous pardonne la trivialité de cette comparaison, que l'usage de calculer par kilogramme le prix du bétail sur pied entraîne l'existence de bœufs d'un kilog!

Où donc gît l'indétermination? A l'échelle *microscopique,* nous dit-on, et ce n'est pas entièrement inexact si le microscope, un microscope idéal bien entendu, est supposé d'un grossissement tel qu'il isole dans son champ de vision un corpuscule unique. Mais si, usant d'un grossissement modéré, nous voyons la matière telle qu'elle est, composée de corpuscules, mais en nombre prodigieux, le mirage de l'indéterminé disparaît devant la loi des grands nombres, qui seule donne son sens à la notion mathématique de probabilité.

Il est facile de comprendre comment cette simple remarque dissipe l'apparent scandale de la liberté et de la science corpusculaire. Dans les conditions réelles de la diffraction de la lumière par un réseau, un nombre considérable de *photons,* si nous adoptons la théorie corpusculaire, traversent à chaque instant le réseau. Le coefficient de probabilité assigné par la théorie à chaque direction à la sortie du réseau représente le *pourcentage* des photons qui suivent cette direction.

Transporter à chaque photon, isolé des autres par la pensée, ce coefficient de probabilité, comme il s'agissait d'une propriété qui lui fût intrinsèque, c'est prétendre, après avoir dissocié le « tout » en ses éléments, retrouver en chacun de ceux-ci ce qui est caractéristique du « tout » ; nous reconnaissons là le préjugé philosophique de l'atomisme naïf signalé par G. Bachelard et nous ne pouvons que redire avec lui : *au réalisme de l'élément s'oppose le réalisme de la synthèse.*

N'est-ce pas en cette opposition que gît la raison profonde du dualisme *ondes-corpuscules* qui divise les physiciens depuis plusieurs siècles et dont les relations d'incertitude ne sont qu'un nouvel épisode?

III

Structure de l'Espace.

L'opposition entre le réalisme de l'élément et le réalisme de la synthèse nous conduit naturellement au problème de la structure de l'espace. Ce terme même de « structure » pose à lui seul le problème : si par la pensée on retire de l'espace tous les corps qu'il contient il ne reste devant l'esprit qu'un cadre vide, une étendue amorphe où il est impossible de discerner une direction, de désigner une région sans y réintroduire subrepticement les corps qu'on avait cru en enlever. On ne peut donc, semble-t-il, parler d'une structure de l'espace sans le réifier, sans en faire une chose qu'invinciblement notre intuition situera dans un nouvel espace, cette fois complètement indifférencié.

Et cependant cette réification de l'espace est une conséquence logique de la conception atomistique. Plus la matière se fragmente, plus se réduit le nombre d'éléments vraiment premiers, plus les corpuscules s'amenuisent, perdant ainsi tout contact les uns avec les autres; et plus il devient nécessaire, pour éviter que le monde des corps ne sombre en une pure multiplicité parfaitement inintelligible, de faire appel à des « champs de forces », à des « niveaux énergétiques », à des « ondes », réalités auxquelles il faut, sous peine d'en faire elles-mêmes des choses, assigner un substrat qui ne saurait être *atomisé* sans reposer à nouveau la même difficulté. La réification de l'espace apparaît donc bien comme un effort de synthèse en vue de corriger les méfaits d'une dissolvante analyse.

Ainsi s'explique l'évolution, parallèlement à la physique de l'atome, d'une *physique de l'espace*. Partie du réalisme avec l'éther élastique de Fresnel elle aboutit, elle aussi, à une axiomatique avec l'espace « cosmologique » de la Relativité généralisée.

* * *

Deux récentes publications de la librairie Hermann nous offrent l'occasion de suivre les étapes de cette évolution.

La première est une traduction, due à M. Maurice Solovine, de trois mémoires d'Einstein[1] : le mémoire fondamental sur la théorie de la Relativité générale publié en 1916 dans les *Annalen der Physik*, un essai de théorie unitaire de la gravitation et de l'élec-

1. A. Einstein, *Les fondements de la théorie de la Relativité Générale, Théorie unitaire de la Gravitation et de l'Électricité, Sur la Structure Cosmologique de l'Espace*, Paris, Hermann, in-8°, 109 p., 1933. 35 fr.

tricité présenté à l'Académie des Sciences de Berlin le 22 octobre 1931 et une note sur la *Structure cosmologique de l'Espace* rédigée en septembre 1932.

La seconde publication : *L'Univers en expansion*[1], concerne le même problème, c'est le résumé d'un cours libre professé à la Sorbonne en 1931 par M. H. Mineur, astronome à l'Observatoire de Paris. Plus facile de lecture que la précédente, elle suppose cependant elle aussi une initiation aux géométries non-euclidiennes. Sans nous astreindre à la tâche impossible de traduire en langage clair ce que seules les mathématiques peuvent exprimer, contentons-nous d'un libre commentaire.

La conception de l'éther de Fresnel présente une analogie frappante avec l'atomisme réaliste étudié par G. Bachelard. Au point de départ on trouve de part et d'autre une intuition facile : là la poussière qui s'agite et tremble dans un rayon de soleil, ici l'air qui bien qu'invisible révèle sa présence en frôlant le visage ou en faisant vibrer l'organe auditif. Mais tandis que la poussière offre l'image de la discontinuité, l'air apparaît répandu partout, il remplit l'espace. Par une même métaphysique simpliste on transporte à l'éther comme à l'atome les propriétés de la matière, on l'imagine élastique et propageant la lumière par un mécanisme ondulatoire semblable en tout à celui des ondes sonores. Quand les phénomènes de polarisatison imposent la transversalité aux ondes lumineuses, on attribue à l'éther une rigidité supérieure à celle de l'acier tout en continuant de lui supposer une fluidité plus grande que celle de l'air le plus raréfié.

Mais à la suite de l'échec de la tentative mémorable de Maxwell de donner une explication mécanique du champ électro-magnétique, une réaction se dessine contre cette attribution immédiate à l'éther des qualités sensibles. On ne lui attribue plus avec Hertz qu'une propriété fondamentale, celle de servir de support aux grandeurs abstraites du champ électro-magnétique.

Et cependant une parenté subsiste entre l'éther de Herz et la matière : il participe à son état de mouvement, il est entraîné par elle et, cette mobilité le rejetant au rang des objets qui flottent en son sein, lui-même doit flotter dans l'espace. C'est alors qu'intervient Lorentz qui pose en principe l'immobilité de l'éther et semble par là l'identifier à l'espace absolu de Newton. L'éther lorentzien est d'ailleurs plus riche d'attributs que l'espace newtonien, car il détermine non seulement les phénomènes dynamiques mais les

1. Henri Mineur, *L'Univers en expansion*. Paris, Hermann, in-8°, 41 p., 12 fr.

phénomènes électro-magnétiques, ce qui lui permet de donner un sens absolu non seulement aux accélérations mais aux vitesses.

L'éther de Lorentz n'est plus aujourd'hui qu'un souvenir. Successivement la théorie de la relativité restreinte lui a retiré le privilège de servir de repère aux vitesses, et la théorie générale aux accélérations. Il n'est pas jusqu'au mot « éther » qui n'ait sombré dans le naufrage. A sa place a surgi l'*Espace cosmologique*.

L'espace cosmologique n'est pas l'espace abstrait des mathématiciens formalistes, il n'est pas davantage l'espace de l'intuition géométrique, caractérisé par la fonction de contenant qu'il exerce vis à vis de la matière, sorte de réceptacle vide que le géomètre, après en avoir étudié les lois, transmet au physicien pour servir de cadre à ses observations.

L'espace cosmologique est plus proche de la matière tout en se distinguant d'elle, il agit sur elle, il lui impose ses lois et à son tour elle lui impose sa structure. Disons, pour définir avec plus de précision l'espace cosmologique, qu'il assure à la matière la possibilité physique de se mouvoir et à l'énergie celle de rayonner.

Le problème intégral de sa constitution sera résolu le jour où nous lui aurons conféré une structure qui, jointe à celle de la matière, puisse rendre compte de toutes les propriétés phénoménales de l'Univers. Il va sans dire que nous sommes encore loin d'avoir réalisé ce programme, mais d'intéressants efforts ont été tentés dont il nous reste à dire quelques mots.

A. Einstein s'est attaqué successivement à la théorie de la gravitation, puis à celle du champ électro-magnétique, essayant en dernier lieu de déduire simultanément les propriétés de ces deux champs de certaines restrictions géométriques imposées au schéma général fourni par la géométrie de Riemann, complété par la notion de parallélisme introduite par M. Levi-Civita.

Le problème de la gravitation a également reçu une solution, différente de celle d'Einstein, due à l'astronome de Sitter.

Enfin en 1927 l'abbé Lemaître, de l'Université de Louvain, en a donné une solution particulièrement originale et qui s'est imposée à l'attention du monde savant, non seulement par sa plus grande cohérence interne, mais parce qu'elle donne l'explication du curieux phénomène de *recession* des nébuleuses spirales, constaté par Hubble à l'observatoire du Mont Wilson. Sans entrer dans des détails que le lecteur trouvera dans l'ouvrage cité de H. Mineur, disons que dans la conception de Lemaître les dimensions du monde, tout en étant finies comme dans la théorie primitive d'Einstein, vont en croissant avec le temps, d'où l'expression d'*Univers en expansion*. L'in-

térêt philosophique de cette audacieuse hypothèse réside en ce qu'elle assigne à l'Univers une loi d'évolution semblable à celle de la dégradation de l'énergie. On avait reproché jadis à Lord Kelvin et à Clausius d'étendre indûment au monde entier une théorie qui ne reposait que sur des observations terrestres ; il s'agit maintenant de mesures spectrales effectuées sur les confins extrêmes de notre univers et qui nous le montrent se dilatant comme se dilatent les figures dessinées sur des ballons de baudruche lorsqu'on les gonfle.

Il est encore trop tôt pour préjuger du sort que l'avenir réserve à ces hardies spéculations. Un point cependant nous semble acquis : l'espace de l'intuition, avec la géométrie euclidienne qui en exprime les lois, ainsi que le temps absolu, s'ils permettent au physicien d'ordonner les événements qui se déroulent dans son voisinage immédiat, ne lui permettent pas de synthétiser ceux qui ont le vaste univers pour théâtre. Ce n'est pas que ces cadres soient dépourvus de fondement objectif, mais ils sont le fruit d'une abstraction poussée trop loin, ils sont trop détachés du monde de la matière et de l'énergie, trop *idéalisés,* pour pouvoir enfermer les conquêtes récentes de la physique et de l'astronomie.

C'est en redescendant vers un degré inférieur d'abstraction plus proche de la réalité fluente, en corrigeant par une synthèse, la synthèse *espace-temps* de Minkowski, les méfaits de l'analyse que les savants ont réussi, au moins partiellement, à reconstituer de nouveaux cadres à la taille du monde. Ils empruntent, il est vrai, aux théoriciens des espaces abstraits leurs schémas généraux, mais ils y introduisent des restrictions qui en font des objets plus concrets, intermédiaires entre la mathématique pure et la physique d'observation. C'est ainsi que figure dans l'espace d'Einstein une constante cosmologique, désignée par la lettre grecque *lambda,* qui, suivant la valeur particulière qu'on lui donne, précise la structure de cet espace. Il semble qu'il faille reconnaître à ce *lambda,* le caractère d'une constante *physique,* bien qu'on ignore encore son rattachement aux autres constantes.

Ces quelques réflexions, trop brèves pour prétendre épuiser la question, mais dont le développement sortirait du cadre d'un simple bulletin critique, suffisent du moins à montrer la tâche qui, à propos du problème de l'espace comme de la métaphysique des nombres, incombe au philosophe soucieux de garder le contact avec les savants.

C'est en distinguant les plans diversement abstraits sur lesquels se meut la pensée scientifique moderne, en admettant que des mots

comme ceux de *nombre* et d'*espace* désignent des réalités non pas univoques mais analogues et en s'efforçant de préciser ces analogies, qu'on faciliterait le rapprochement entre savants et philosophes, dont la collaboration est indispensable pour parer aux inconvénients d'une spécialisation trop poussée.

Jean Abblé.

Vals.

Après l'envoi à l'impression de cette étude critique, nous est parvenue la nouvelle inattendue de la mort de M. Emile Meyerson. *Réel et déterminisme* représente donc sans doute sa dernière contribution à la Philosophie des sciences et l'hommage mérité rendu à l'auteur par M. Louis de Broglie dans sa préface devient un éloge funèbre.

Les réserves que nous avons cru devoir faire sur la thèse soutenue dans ce livre ne diminuent en rien, est-il besoin de le dire, l'admiration que nous éprouvons nous-mêmes pour son talent et pour son œuvre. Celle-ci a d'ailleurs été largement exposée, avec une sympathie clairvoyante, aux lecteurs des *Archives de Philosophie* (Cahiers III et IV du volume VIII) par le P. M. Gillet qui concluait ainsi : « Il nous reste à terminer en caractérisant d'un mot l'œuvre accomplie par M. Meyerson depuis vingt-cinq ans. C'est une œuvre profondément humaine. »

Tel sera sans doute aussi le jugement de l'histoire.

J. A.

PRÉHISTOIRE

La Maison Herder publie, sous la direction des Proff. Henri Finke, de Fribourg-en-Brisgau, Hermann Junker, du Caire, et Gustav Schnürer, de Fribourg-en-Suisse, une *Geschichte der führenden Völker,* — la traduction française serait : Histoire des peuples dirigeants, — pour laquelle trente volumes sont prévus.

Le premier, paru en 1931, contient, après une Introduction générale du Dr Jos. Bernhart sur *le sens de l'histoire,* une *Urgeschichte der Menschheit*, histoire primitive de l'Humanité, par le Dr Hugo Obermaier, professeur à l'Université de Madrid[1].

C'est toujours un travail difficile pour un spécialiste, accoutumé à la rigoureuse précision des études de détail, que d'entreprendre ainsi une vaste fresque pour le grand public. Le danger est, soit de se borner à une esquisse trop générale et schématique, sans couleur et sans vie, soit de traiter avec un soin excessif certains détails plus familiers et de négliger la composition et l'impression d'ensemble. Analyse et synthèse : en préhistoire comme ailleurs il est rare que les deux dons, qui font le grand savant, coexistent.

A ceux qui connaissaient déjà son livre : *Der Mensch der Vorzeit*, le choix du Dr Obermaier devait sembler pour la difficile entreprise un gage de réussite. Les éditeurs de la collection n'ont pas dû être trompés dans leur attente. Le travail du Dr O. (190 pages in-8°) donnera au public éclairé une juste idée d'ensemble, et plus d'un spécialiste aura la surprise d'y trouver à s'instruire de quelque détail inconnu.

Comme excellente mise au point d'une question controversée et difficile, nons pouvons indiquer, presque dès le début (pp. 153-171), l'étude des périodes glaciaires. L'auteur admet comme donnée centrale les quatre glaciations établies par Penck et Brückner pour la Suisse et connues sous les noms de Güntz, Mindel, Riss et Würm. Mais — ce que beaucoup d'autres négligent de faire — il nous rappelle qu'une division valable pour la Suisse ne l'est pas nécessairement pour le reste de l'Europe, et il recherche sur quelques exemples bien choisis comment établir le synchronisme des glaciations locales et de celles de Penck. Ensuite il étudie la

1. Dr. Hugo Obermaier, Professor an der Universität in Madrid, *Urgeschichte der Menschheit* (« Geschichte der führenden Völker », Band I, p. 145-338), Freiburg im Breisgau, Herder, 1931.

géographie glaciaire des autres continents. Malgré le caractère incomplet des données que nous possédons sur eux, il ne faut pas oublier que la Terre, du point de vue de la météorologie, de la géophysique et de la géographie physique, est à un moment donné un ensemble en équilibre, et qu'il est impossible de connaître à fond une région, un continent, en faisant totalement abstraction des autres. Cela précise par exemple les données du problème glaciaire, tout en rendant la solution plus malaisée, de savoir que les périodes de maximum semblent avoir été simultanées, et non alternantes, dans les deux hémisphères. Quant aux causes des glaciations, personne ne pourra accuser M. O. d'ignorer les hypothèses proposées : il les énumère, à ma connaissance, presque toutes (p. 162); et Dieu sait si elles sont nombreuses et diverses : variations dans la distribution des terres et des mers, l'altitude des montagnes, dans la direction des grands courants marins, dans la teneur de l'air atmosphérique en acide carbonique, dans l'obliquité de l'écliptique, dans l'excentricité de l'orbite terrestre, dans la position des pôles, etc., etc. De plusieurs de ces hypothèses il semble qu'il y ait quelque chose à retenir; mais aucune ne nous donne une solution valable pour l'ensemble du globe et pour toute la série des périodes glaciaires; car on nous rappelle discrètement que l'intérêt des quatre dernières, celles du Quaternaire, ne doit pas nous faire oublier les autres plus lointaines du Permien, du Huronien et du Cambrien.

Pour terminer l'étude des temps glaciaires, nous trouvons un paragraphe spécial sur leur flore et leur faune. Le Dr O. les étudiera toujours dans la suite, à chaque époque; et l'ensemble de ces pages forme une des parties les plus neuves et les plus suggestives de son livre, celles où l'on sent vraiment avec quelle maîtrise il faut posséder un sujet pour être capable de le résumer à ce point sans omettre presque aucun des détails caractéristiques. On lira certainement avec intérêt le pittoresque récit des découvertes, anciennes ou récentes, de cadavres de mammouth et de rhinocéros laineux. Et, si nous voulons même avoir une idée quantitative et statistique de la faune quaternaire, nous nous verrons rappeler — ou nous apprendrons — que plus de 40.000 cadavres de mammouth ont été « exploités » en 250 ans, c'est-à-dire abandonnés et perdus après avoir été dépouillés de leur ivoire; et que l'ours des cavernes a été si abondant en Europe que la seule grotte du Dragon à Mixnitz en Styrie a déjà fourni 150.000 kilogs de ses ossements!

Un autre problème complexe, lié à celui des glaciations, est celui de l'apparition de l'homme et de la concordance des périodes gla-

ciaires avec celles de l'archéologie préhistorique. Évidemment, dans le travail présent, il ne pouvait s'agir de discuter à fond la question de l'homme tertiaire. La date relative du Préchelléen, le plus ancien homme quaternaire connu, n'est déjà pas si facile à préciser. O. tranche sans hésiter en faveur de l'avant-dernière interglaciation, Mindel-Riss. Il semble qu'autrefois, d'accord du reste en cela avec M. Boule, il penchait pour une époque plus récente[1]. Mais on comprend qu'il ait modifié sa première opinion quand on lit la page, très riche de données et très serrée de raisonnement, où il fonde son opinion sur ses cinq années de fouilles à la grotte du Castillo dans la Province de Santander (p. 174). J'avais, je l'avoue, rapporté une conviction analogue d'une visite faite, lors du Congrès de Préhistoire de Londres en 1932, au Rickson's Pit de Swanscombe dans la vallée de la Tamise. L'Abbé Breuil nous y montrait *in situ* — je ne me souviens pas si M. Obermaier prenait part à cette excursion — un outillage Levalloisien (Moustérien ancien) antérieur à un *Coombe Rock* glaciaire que l'on ne peut guère considérer que comme Rissien. On comprend qu'il faille dès lors pour retrouver le climat chaud du Chelléen, remonter jusqu'à l'interglaciation précédente.

Après les magnifiques et savantes publications de O. sur l'art rupestre des cavernes espagnoles, on pouvait s'attendre à ce que la question de l'art paléolithique fût traitée avec l'ampleur qu'elle mérite et non sans quelque prédilection. Nous ne pouvons suivre ici tout le détail; notons seulement l'opinion de O. sur le caractère et l'intention de certains sujets. Il est bien d'avis que les représentations d'animaux, si nombreuses et si étrangement placées dans des recoins souvent quasi invisibles et inaccessibles, ne se peuvent guère expliquer que par un dessein magique, une sorte de rite d'envoûtement. Mais il semble hésiter davantage à étendre cette explication aux représentations humaines : « Il est étrange que parmi les si nombreuses et remarquables figures d'animaux de la période Magdalénienne les figures humaines ne soient généralement que des esquisses sans valeur et presque caricaturales. Dans beaucoup de cas, l'artiste n'a produit, de propos délibéré, que des personnages vaguement humains, ou plutôt un mélange de traits humains et de caractères animaux. Ces gravures « anthropomorphiques » peuvent représenter aussi bien des chasseurs déguisés que des sorciers bizarrement masqués ou d'étranges accoutrements rituels. Souvent même il ne s'agit peut-être que de simples produc-

1. *Les formations glaciaires des Alpes et l'homme paléolithique*, dans : *L'Anthropologie*, 1909, pp. 497-522.

tions fantaisistes » (p. 210). Et encore : « Au moins dans le bassin de la Méditerranée les hommes ne portaient pas de vêtements pour se livrer à leurs principales occupations, la chasse et le combat. Mais il ne faut pas en conclure qu'il en était de même pour les races plus septentrionales, contemporaines du renne, du bœuf musqué et du mammouth. Dans le dur climat des périodes glaciaires, il leur était aussi impossible qu'aux habitants actuels des régions polaires de se passer, au moins pour les travaux en plein air, de vêtements ou de couvertures de fourrure. Aussi trouvons-nous représentés des sortes de surtouts de peaux de bêtes, par exemple chez les personnages que l'on a appelés « les danseurs masqués » de l'Abri Mège (Dordogne) et qui sont enveloppés de peaux de chamois, ou chez un des « sorciers » du Tuc d'Audoubert, dont le corps est couvert d'une peau de bison avec la tête et les cornes » (p. 224). Il est peut-être sage de ne pas s'engouer aussi vite pour les « sorciers » qu'on le fit jadis pour les totems, dont la vogue a aujourd'hui bien baissé.

L'époque néolithique est autrement complexe et confuse, en raison même de l'abondance des documents, que les temps paléolithiques. Nous n'en voudrons donc pas trop au Dr O. de trouver ici son exposé moins complet et moins ramassé que dans la section précédente. Beaucoup de choses pourtant y sont excellentes, à commencer par les premières pages, où il nous donne les caractères généraux de la période. Il faut en effet bien réaliser qu'il n'y eut pas seulement alors des progrès techniques dans l'outillage, ou même d'utiles découvertes comme celle de la poterie; il y eut une véritable et profonde révolution dans le genre de vie de l'humanité : les Paléolithiques étaient des *Naturvölker*, des peuples à l'état de nature; les Néolithiques sont des *Kulturvölker*, des peuples possédant une culture et une civilisation : « L'homme, jusque-là chasseur ou ramasseur errant, s'établit comme pasteur et agriculteur; les hordes nomades s'organisent en sociétés stables qui seront les noyaux des peuples et des états de l'histoire future » (p. 260).

L'étude des nouvelles conditions de vie est, ici encore, aussi claire que complète. C'est un des meilleurs résumés que je connaisse de la série de modifications géologiques et climatériques dont l'Europe fut alors le théâtre, surtout dans ses régions septentrionales : les périodes caractérisées par la présence de *Yoldia arctica*, *Ancylus fluviatilis* et *Litorina litorea*, et, sur le continent, la succession des flores qui témoignent de l'évolution d'un climat sec et froid vers un climat sec et chaud, pour arriver enfin au climat tempéré et plutôt humide des temps actuels.

Un autre trait sur lequel je suis très reconnaissant au Dr O. d'avoir insisté plus qu'on ne le fait généralement, est le caractère indigène des civilisations néolithiques. Il est évidemment intéressant et important de rechercher les influences et les emprunts; mais surtout dans une époque de communications difficiles, les tempéraments et les conditions locales ont dû avoir encore plus d'importance pour le développement et même pour l'origine des éléments d'une culture. De là l'extrême variété des types d'objets et d'instruments, qui a amené certains archéologues à multiplier les dénominations culturelles à mesure que s'ouvraient de nouvelles stations et champs de fouilles. O. s'est heureusement gardé de cet excès, et s'est efforcé au contraire de nous donner les cadres généraux dans lesquels pourront ensuite rentrer, à titre de variétés, les découvertes locales.

Évidemment il ne tenait pas toujours à lui de réduire à la parfaite clarté des questions sur lesquelles l'état de notre documentation ne permet pas encore de faire la pleine lumière. Ainsi on pourra trouver quelque peu confus son exposé et sa classification des diverses méthodes d'inhumation (p. 284) ou sa classification de la céramique européenne (p. 289). Par contre il expose avec sobriété et précision certaines autres questions difficiles, celles par exemple de l'origine des métaux ou des échanges commerciaux et des routes qu'ils suivaient. Nos connaissances sur la religion et le culte des morts sont groupées, elles aussi, dans une bonne synthèse, bien qu'on puisse toujours discuter certains détails : je ne suis pas très sûr par exemple que la trépanation de crânes humains ait été suggérée par l'opération que les bergers faisaient subir à leurs moutons pour les guérir du tournis.

En fait d'omissions, je n'ai noté que quelques détails. O. remarque (p. 279) qu'au Néolithique des collines isolées étaient parfois utilisées comme forteresses de refuge en cas de guerre ou d'insécurité. Il aurait pu signaler le type que nous appelons en France « éperon barré » : un promontoire dominant une plaine, facilement défendable de trois côtés, et dont le quatrième est clos par un retranchement ou un fossé; disposition parfois si répandue, que, dans une petite île comme Jersey, nous en possédons au moins trois exemples.

On lira avec intérêt et profit le paragraphe sur l'introduction et la culture des plantes alimentaires, des céréales, des fruits, et sur l'invention des boissons fermentées. Il aurait fallu à la liste des aliments ajouter la fève, *Vicia faba*. Elle apparaît dans les palafittes suisses au début de l'âge du bronze, et, surtout sous sa forme naine, se rencontre dans diverses stations de l'Europe occidentale; ici

encore, à Jersey, je l'ai trouvée en abondance dans un habitat très exactement daté par la présence d'une hache de cuivre. O. note du reste un peu plus loin qu'on l'a rencontrée, avec le millet et l'orge, dans les excréments laissés par les mineurs de l'âge du fer au fond des salines de Hallstatt (p. 334). Hélas! N'a-t-on pas retrouvé à deux reprises aussi dans les salines, en 1573 et 1616, des cadavres entiers, admirablement conservés dans la saumure avec leurs cheveux et leurs vêtements, et dont il est impossible de savoir ce qu'ils sont devenus!

Je ne m'étendrai pas sur l'étude que fait O. des civilisations protohistoriques, sumérienne, crétoise, égéenne, étrusque, etc. Là encore, suivant sa manière ordinaire, après avoir sobrement indiqué les traits généraux et caractéristiques, il choisit certains détails typiques pour s'y étendre plus longuement. On sent qu'il a eu lui-même plaisir à écrire la description des trésors funéraires de Meskalamdug et de sa femme Schubad, à Ur, ou encore celle des palais de Knossos. Toute cette dernière partie du livre est du reste excellente, et malgré sa difficulté et les problèmes qu'elle soulève, traitée de façon plus ferme et plus complète que les chapitres relatifs au Néolithique.

Chr. Burdo.

Jersey.

III. — MORALE ET SOCIOLOGIE

UN COMMENTAIRE DE L'ENCYCLIQUE « QUADRAGESIMO ANNO »[1]

Un fidèle commentaire de l'Encyclique *Quadragesimo Anno* qui suit le texte pas à pas, précisant au besoin l'une par l'autre les différentes versions officielles, et les éclairant par l'original latin.

Un bel effort de loyauté. Partout le commentateur s'efface, renonce à l'originalité, sacrifie l'élégance même de la présentation au scrupule d'absolue fidélité. Faut-il ajouter : beau triomphe pour le Solidarisme? Car l'arrière-pensée de victoire n'est pas tout à fait absente. On ne souligne pas, mais on laisse entendre — à l'occasion, on rappelle — « Voyez, il nous suffit de laisser s'exprimer la pensée pontificale, pour nous retrouver de plain-pied chez nous, nous autres disciples d'H. Pesch ». Et je crois qu'il faut comprendre tout bas : « Que les Universalistes en fassent donc autant! »

Taquineries innocentes. L'Encyclique n'a canonisé aucun système, et ne le devait. On le reconnaît volontiers. Elle a seulement blâmé des erreurs et canonisé quelques vérités premières, trop négligées. Par exemple la justice sociale, qui du commencement à la fin est campée contre l'individualisme et l'Economie pure, et qui doit mettre fin aux disputes entre catholiques. Par exemple encore la conception corporative, soulignée deux ou trois fois par le document pontifical, et qui certainement anime les solidaristes, comme l'avoue de bonne grâce Eberle à l'occasion de la Semaine Sociale de München-Gladbach (*Schönere Zukunft,* 30 octobre 1932). Nous voici déjà loin du temps où Spann voyait dans Pesch un « galimatias de notions et un mélange de libéralisme et de socialisme d'État », exigeait la conversion de Gundlach, de Messner et des solidaristes, et trouvait « ces gens-là peu compétents pour diriger la formation sociale du jeune clergé » (*Schönere Zukunft,* 20 mars 1932). Tout au plus le P. von Nell-Breuning reproche-t-il encore à « certains » d'élever si

1. O. von Nell-Breuning, *Die Soziale Enzyclika*, Erlaüterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI über die gesellschaftliche Ordnung. — Köln, Katholische Tat-Verlag, 1932. — In-8°, 255 pp. (sans indication de prix).

haut dans les nues l'enseignement pontifical, que l'ayant couvert de fleurs et comblé d'honneurs, ils peuvent maintenant vivre en repos. Ils ont construit une doctrine spéculativement si parfaite, qu'en dehors des zones éthérées, elle est hors de portée pour les pauvres hommes pécheurs. Ainsi n'auront-ils rien à changer, ni à leurs conceptions, ni à leur vie ».

1. — Morale et Sciences Sociales.

Comme le P. von Nell-Breuning a suivi l'Encyclique, suivons le P. von Nell-Breuning. D'abord, question préjudicielle : l'Église est-elle compétente? On se rappellera l'œuvre accomplie : les enseignements d' H. Pesch et des Semaines sociales, la doctrine de *Rerum Novarum* passée dans la partie XIII du Traité de Versailles et semblant inspirer la Charte constitutionnelle du B. I. T., les principes sociaux catholiques devenus bien commun de l'humanité. Mais cela ne tranche pas le droit : à quel titre l'Église s'occupe-t-elle d'Économie Politique ?

On pourrait dire, avec l'Économie classique, qu'elle s'en désintéresse, et que, précisément, la limite entre le spirituel et l'économique détermine la frontière de sa juridiction. L'*homo oeconomicus* n'est ni chrétien ni païen, n'ayant ni buts ni intentions : il fait de la richesse. A la société spirituelle il appartiendra de donner à cette activité des buts. Mais, questions de buts et de fins : nous sommes sortis de l'Économie pure.

On pourrait répondre avec Spann, que disposer des moyens en vue d'une fin, cela définit l'Économique : « Wirtschaft = Zweckmittelverhältnis ». Et comme la fin (dernière) de l'homme est surnaturelle, que toute activité est par rapport à cette fin, l'Économique est le domaine propre de l'Église, ordonnatrice de l'économie du salut, qui contient tout.

Ce qui, embrassant tout, saisit le vide, car l'Universalisme est totalitaire. Et il faudra dire que le chef d'orchestre accordant un violon, que le séducteur commandant un taxi, que le professeur développant un théorème, font de l'Économie Politique : ils disposent des moyens en vue de fins. Entendue de la sorte, l'Économie Politique n'a plus de sens.

Plus justement les solidaristes diront qu'il y a une science sociale catholique, qu'il n'y a pas d'Économie Politique catholique. Mais que l'Église a barre sur l'Économique et sur le Social, non pas certes au titre de la religion, mais au titre de la moralité. Produire de la richesse n'est pas une fonction religieuse; déterminer les rela-

tions des hommes dans leurs fonctions économiques n'est pas une liturgie. Mais toute activité économique est humaine, et tombe, à ce titre, dans le champ de la moralité. La question sociale est morale : « *durch und durch* ».

De même, il y a des lois économiques, et il y a des lois morales. Faut-il dire que la loi morale vienne, *du dehors,* limiter le champ des lois économiques, celles-ci étant, de droit, hors du domaine moral ? Compétences mutuellement étrangères, qui ne peuvent interférer qu'à raison de principes extrinsèques au moins à l'une des deux sciences ? La loi morale, dit von Nell-Breuning, est *préceptive :* elle déclare ce qui doit être fait. Les lois économiques sont *descriptives :* elles indiquent ce qui peut être fait. Science normative et science positive, qui ne peuvent se trouver en contradiction : car si tout le possible n'est pas permis, rien de ce qui est impossible n'est obligatoire. En fait, les lois économiques évoluent dans le plan du Vrai : que $2 + 2 = 4$, cela est vrai, sans être ni bien ni mal : mais les lois morales évoluent dans le plan du Bien.

Cependant parce qu'il y a, au-dessus de toute activité humaine, un but qui se subordonne tout, il y a une *Wirtschafts-Ethik,* morale *de* l'activité économique, ce qui n'empêche aucunement l'Économie Politique, science positive de la satisfaction des besoins, d'être science autonome. Autonome à la fois et surbordonnée, au titre même de son objet formel. Car, dirait à Vialatoux le P. de Broglie : « *fines sunt in operabilibus sicut principia in speculativis* ». De même donc, à proprement parler, que la connaissance des principes ne fait pas partie des sciences spéculatives, mais leur est présupposée « *scientia est conclusionum* », de même la morale, science des fins *ne fait pas partie* de la science pratique qui sert ces fins, mais est une *connaissance préalable, d'où la science pratique part.* Autonomie comme technique, et subordination, comme activité : l'un et l'autre pour des raisons intrinsèques ; au titre de l'objet formel de l'Économie Politique.

2. — L'Individuel et le social.

Déjà *Rerum Novarum* avait ébranlé les dogmes libéraux. Sans doute, si doivent être respectés les droits individuels, si doivent être garanties et protégées les initiatives privées, il appartient au législateur de coordonner cet enchevêtrement d'activités et de libertés, les subordonnant au bien public. En outre, l'État ne commet aucun empiètement, quand il prend en mains des entreprises, même économiques, si par l'ampleur des moyens à mettre en œuvre,

leur importance primordiale au regard de la sûreté nationale et de la prospérité publique, elles débordent la zone des capacités et de la compétence de l'industrie privée. Car elles sont alors beaucoup moins une « entreprise » : exploitation d'intérêts privés orientée vers le profit, qu'un « service public » : administration onéreuse des intérêts de la communauté.

On a reproché aux hommes d'État catholiques (en Allemagne comme ailleurs) d'avoir méconnu les enseignements de Léon XIII, et de s'être laissés dominer par la politique à courte vue des partis : alliances libérales et compromissions socialistes. Griefs peu justifiés, compte tenu des conditions difficiles où dut évoluer l'Allemagne weimarienne. Et le P. von Nell-Breuning se réjouit — à bon droit — de s'unir aux éloges de Pie XI pour les catholiques, sociologues ou hommes d'Etat, qui firent honneur à l'Eglise en étant bons serviteurs de leur pays. Les chanceliers Marx, Wirth et Brüning, ont certainement bien mérité de l'Allemagne.

L'auteur se garde bien, pour autant, de nier les erreurs, héritage du libéralisme. Atomisme et centralisation, c'est-à-dire individualisme. Toujours ces conceptions, pour avoir exagéré la valeur de l'individu sur un plan soit utilitaire, soit idéologique, se trouveront l'avoir dépouillé de sa prérogative essentielle, qui est sa personnalité, *für-sich-sein,* à partir d'une Fin dernière personnelle. Par suite, l'individu s'inscrivant dans l'État comme un engrenage dans une machine, pour sauvegarder mythiquement des libertés mythiques, on a tué l'autonomie humaine, et pour assurer des intérêts individuels et temporels, on enlève à la personne humaine sa valeur transcendante. L'État tire tout à lui. Romier a souligné ce paradoxe du capitalisme. Évolution fatale, sur le plan économique, du libéralisme au nationalisme, du nationalisme à l'étatisme et au socialisme d'état, et de celui-ci aux dictatures, économiques et politiques. « Nous voici, dit von Nell-Breuning, surorganisés, dans le plus mauvais sens du mot. L'autonomie communale n'est qu'un mot, puisqu'elle ne s'exerce que par délégation de l'État pour le bien de l'État. Puis, cartells, Koncerns, Spitzaufbauen, nous n'avons pas là une conception organique, puisque toujours ce sont des intérêts privés qui sont fédérés contre d'autres intérêts privés, également fédérés. Des coalitions hétérogènes d'intérêts individuels ne constituent pas une entité vivante, intégrée en un tout ».

De nouveau, nous sommes aux prises avec *l'Universalisme.* On sait que pour *Spann :*

« Au lieu de la liberté se trouve la justice de l'individu et de la totalité. Au lieu de l'accord des citoyens à former un Etat, se place l'ensemble de

la vie sociale qui précède logiquement les individus, d'après le principe aristotélicien : le tout est avant les parties. Le tout-ensemble de la société se manifeste dans les domaines particuliers de la vie comme le sont la religion, les sciences, les arts, la politique et l'économie. Ces domaines se manifestent dans la mesure où ils sont organisés, ils agissent en corporations.... ».

Conception totalitaire, étant bien entendu que la « totalité » supérieure est l'État. *Stato totalitario, stato corporativo, stato etico,* nous ne sommes pas très loin des principes fondamentaux du fascisme. Et il semble bien qu'on ait substitué à l'atomisme individualiste le monisme de la totalité. Toute la question est de savoir si la philosophie de la société se laisse réduire à un principe unique.

Les solidaristes, chez nous les catholiques sociaux, en formulent deux, empruntés à saint Thomas. Premièrement, et il faut le concéder aux universalistes : « pars est propter totum », et « totum est prius suis partibus ». Les parties sont, dans le tout, pour le tout; et le citoyen est à la cité, le membre est à la corporation, ce que la partie est au tout. Mais secondement : « persona humana, quia est divinae Providentiae particeps, propter se gubernatur et dirigitur ad proprium ultimum finem ». Les peut-on ramener l'un à l'autre?

En tout cas, reprend l'universalisme, on n'a pas le droit de partir d'en bas : démocratisme absurde et ruineux, qui depuis quatorze ans conduit l'Allemagne à sa perte. C'est le Tout qui est principe et qui est fin. Il est source d'autorité parce qu'il est source de droit. C'est lui qui concède à ses membres ce qu'il veut de liberté, parce que c'est lui qui leur donne d'être ce qu'ils sont, sujets de droits et personnes. *Nationalstaat, Kulturstaat, Machtstaat,* L'État est premier, parce qu'il est, lui, transpersonnel. Sans difficulté, SPANN ferait siennes ces conceptions de BINDER. Et l'État est fin, parce qu'il est pour soi [1].

1. « Ich habe Persönlichkeit, indem ich mich weiss als Glied des Ganzen insofern ich in meinem Bewusstsein dieselbe Vernunft wirksam und lebendisch weiss, die zugleich die Idee des Ganzen ist.

Der Staat ist also Person, ist Einheit, ist ein reales, lebendisches Wesen, die Einheit der Vielheit seiner Glieder, der seine Einheit in seiner Rechtsordnung findet, dessen eignes Wesen durch seine Rechtsordnung bestimmt wird....

Wie das Recht nur dadurch seinen Sinn bekommt, dass die von ihm beherrschten Einzelnen sich als für-sich-seiende Individuen wissen, und dieses « Für-sich-sein » auch behaupten wollen, so tritt infolgedessen auch das Recht notwendigerweise in die Sphäre des Für-sich-seins und erscheint so als gegensätzlicher Wille gegen den individuellen Willen der von ihm beherrschten Subjekte » (J. BINDER, *Philosophie des Rechts*, pp. 340, 342, 432, 484. 514; cf. § 8 en entier).

Ainsi les sujets n'ont de personnalité que ce que l'Etat leur donne de « für-sich-sein », encore tout subordonné, participé, puisque leur raison d'être est d'être parties dans le Tout où ils s'insèrent. Nous ne sommes probablement pas très loin des conceptions hégéliennes.

« Le tout est antérieur à ses parties ». Que le principe soit thomiste et aristotélicien, la chose ne saurait être mise en discussion, et le P. von Nell-Breuning l'accorde sans peine, sauf précisions essentielles. D'abord, ce « tout » antérieur à ses parties, est un tout *moral*. Réalité, bien entendu, car l'ordre moral est objectif et réel. Et qui plus est, réalité supérieure aux choses simplement physiques, comme tout le plan moral est supérieur au plan physique : ceci est élémentaire en Éthique thomiste. On peut, à bon droit, parler de personnalité morale objective et institutionnelle, d'institutions sujets de droit. On peut, sans inconvénient, accorder au « tout » sociologique, un « en-soi » moral, puis juridique, le juridique étant fondé dans le moral. Mais on ne saurait hypostasier ni la Profession, ni la Nation, ni aucune Institution, car il n'y a d'hypostases que là où il y a substantialité physique « creaturae spiritualis individua substantia ». Seules, les « personnes physiques » sont hypostases, étant de l'ordre ontologique de la substance. Si nous voulons donner une réalité morale, aux personnes morales, c'est dans l'ordre réel des relations qu'il la faut chercher. A bon droit, si précisément ce supplément d'être que la moralité ajoute au plan physique, est constitué par les relations à la fin commune.

Et la raison pour laquelle nous ne pouvons hypostasier aucun groupement sociologique, est précisément l'absence de ce « *für-sich-sein* », que revendiquait Binder. L'État n'est pas *fin en soi*, parce qu'il n'est pas *fin pour soi*. C'est qu'il nous faut ici nécessairement retourner au finalisme de saint Thomas. Le tout est alors sans contredit antérieur à ses parties, mais il n'est pas premier. C'est la personne qui est première, à raison d'une Fin dernière, transcendante, à réaliser, et qui la définit comme personne : sujet libre et autonome d'activité spirituelle. Et c'est la personne qui est dernière, car à cette fin dernière, tout est subordonné.

Si l'homme est animal social, par nature et par exigence métaphysique, c'est que sa nature d'animal raisonnable exige que, pour réaliser sa destinée d'homme, il vive en société. Que si la famille et la Nation sont de droit naturel, ce n'est pas que la famille exige d'être, ni la nation; et si groupements professionnels et unités

intermédiaires sont, eux aussi, bien qu'à des titres divers, fondés en droit naturel, c'est que la nature humaine exige que l'homme soit servi par ces différents groupements, pour atteindre sa destinée personnelle. Au reste, famille, groupements, nation, sont à ce point fin subordonnée, qu'ils n'ont d'existence et de réalité que terrestre. *In via,* leur en-soi est incontestable, comme est incontestable leur finalité; mais *in patria,* au terme, disparaissent et famille et groupements et nations, puisque disparaît le bien commun qui était leur finalité et leur raison d'être : à quoi bon les moyens quand la fin est acquise[1] ?

Tout ceci accordé, l'autre aphorisme thomiste va de soi : « duplex datur ordo in rebus, tum partium inter se, tum partium ad totum, et hic est principalior, quia primus ». Car qui dit ordre, dit ajustement de parties; qui dit parties, dit ajustement à un tout, qui est premier; qui dit référence à un tout, dit subordination à une fin, raison d'être de ce tout. Par conséquent, si l'exigence de la fin dernière humaine était raison d'être des institutions, maintenant, à l'intérieur de celles-ci, le bien commun va commander l'attitude et la position de chacun. Au droit subjectif des personnes, voici superposé un droit social objectif, car chaque individu devient sujet de droits au titre de la fonction qu'il remplit dans le corps social.

1. Spann se référant explicitement à Delos, peut-être sera-t-il permis de lui opposer le P. Delos, l'un des meilleurs défendants français, croyons-nous, de la théorie institutionnelle, par où il se montre à la fois excellent thomiste et excellent disciple de Hauriou. « La société, écrit-il, n'étant qu'ordre et relations, suppose des termes distincts qui possèdent leur individualité, leur nature, leur indépendance, si on les prend chacun en soi. L'un de ces termes est évidemment constitué par l'homme, membre de la société. L'autre terme, celui vers lequel convergent les relations, point central auquel se fixent les liens qui enserrent les individus, c'est l'idée mère de la société; c'est le but unique vers lequel tendent les intelligences et les volontés : c'est en un mot le *bien commun*, l'idéal social en vue duquel se forme le groupe. Là est le principe d'unité qui, des éléments indépendants de tantôt, fait un tout, un être nouveau différent de ce qu'était chacun de ses membres : ceux-ci sont désormais liés par ce principe de synthèse et d'unité qui se les surbordonne » (*Qu'est-ce que l'autorité?* in *Semaine Sociale du Havre*, 1926, p. 73-74).

Et « Le Bien commun est à la fois immanent et transcendant à chaque individu. Chaque homme est à la poursuite de son bien personnel, mais ce bien personnel est un bien social, transcendant à l'individu et qui le dépasse. Le bien social, transcendant, est à son tour immanent aux individus et fait retour à chacun d'eux. Les groupes nationaux, autonomes eux aussi, recherchent leur bien propre. Et ce bien personnel de la Nation est une fois encore un bien social supérieur aux nations et qui les oblige. Mais le bien commun international leur fait retour, et, en définitive, par leur action propre, retombe sur les individus. La personne humaine est au point de départ comme elle marque le retour : un même élan vers le bien humain jaillit de la personne, gravit en un double pallier tout l'édifice social, et retombe sur la personne » (*La Société internationale au regard du Droit naturel*, in « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », 1926, p. 153).

Et si la fonction définit le droit, c'est qu'elle est essentiellement relation au tout.

Dès lors, à l'intérieur de chaque groupe : les individus sont inégaux en droits, parce qu'ils sont inégaux en fonctions : nécessaire hiérarchie parmi les membres, à raison du bien commun qu'ils procurent inégalement. Et si le bien commun institutionnel suppose des organismes intermédiaires, eux-mêmes orientés à des biens communs intermédiaires, ceux-ci de nouveau se comportent comme parties dans un tout, et s'ordonnent en hiérarchies à raison de leurs apports inégaux. Par suite encore, en tant que la justice commutative définit les rapports d'individu à individu dans un tout, et la justice sociale les rapports des individus au corps social, celle-ci est antérieure à celle-là, qui s'y inscrit et s'y développe en fonction d'elle.

Peut-être n'aurons-nous trahi ni le P. von Nell-Breuning, ni le P. Gundlach, si « ce rapport qui relie obligatoirement la vie des individus à la vie de la société et de ses groupements — ne permet ainsi le développement des individus que dans une société — et ramène finalement le sens de toute association aux individus, nous l'appelons « l'union solidaire »[1].

3. — Organisations professionnelles.

On se rappelle les malheureuses controverses qui mirent aux prises Cologne et München-Gladbach d'une part, et d'autre part Trèves et Berlin. Fallait-il voir dans les enseignements de *Rerum Novarum* un code législatif du syndicat ouvrier, ou des directives plus générales, dont se devaient inspirer des organisations plus souples? Pie XI, dans *Quadragesimo Anno*, a donné raison à Cologne : indications générales, qui permettaient une plus grande variété d'adaptation. Entre temps, de nouveaux problèmes s'étaient superposés, que Pie X devait trancher en 1912 : quel degré de confessionnalité exiger des associations professionnelles? Syndicats

1. Tout ce que nous venons d'écrire n'infirme aucunement cette autre affirmation universaliste, très correcte, qui veut que la Fin dernière personnelle de chacun de nous s'inscrive, très exactement comme partie dans un tout, d'une part, dans l'humanité, en tant que totalité de l'homme, d'autre part dans l'univers, en tant que totalité de la création. Sauf à retenir que si l'homme est élément de l'univers créé, la création est pour l'homme dans lequel elle s'achève, comme finalisée par lui. Et tout cela, à raison de l'assomption de l'humanité par le Verbe, et de l'élévation de la nature à l'économie de la Rédemption, s'inscrit fort bien dans une conception de la Nouvelle Jérusalem, Corps mystique du Christ, et du Christ, alpha et omega de la Création tout entière.

mixtes, ou syndicats catholiques? Il est bien entendu que d'abord, les associations ouvrières (*Arbeitsvereine*) sont et doivent être catholiques, étant proprement des « œuvres ». Mais le syndicat, dès là qu'il est dissocié de l'œuvre, ne comporte pas la même confessionnalité. Le syndicat catholique est, et restera l'idéal, mais ne sera pas exclusif. Un syndicat mixte est tolérable, dès que sont obtenues les garanties nécessaires : que sur le terrain du droit naturel il soit irréprochable, dans sa doctrine et dans son action; que toute possibilité soit laissée à ses membres catholiques d'observer la loi chrétienne; que les Évêques, enfin, gardent le contrôle et la haute vigilance sur la conduite et l'influence de ces syndicats.

On reconnaît l'Encyclique *Singulari Quadam*. Mais, nouvelles difficultés. Pie X réservait aux Evêques d' « *approuver* », le cas échéant, l'inscription de travailleurs catholiques aux syndicats chrétiens. Simple tolérance, ou approbation formelle? La discussion continuait. L'unanimité se fit peu à peu, non sans résistance, dans le monde catholique, à la suite du clergé et de l'Episcopat, dans le sens d'une approbation sans arrière-pensée. Et le débat fut à son tour dirimé par une lettre de la Secrétairerie d'Etat, du 9 novembre 1929, au *Reichsverband der katholischen Arbeiter-und-Arbeiterinnen Vereine Deutschlands*. Restait exigée cette autre garantie, que tout ouvrier catholique, membre d'un syndicat chrétien, fut simultanément inscrit à une association catholique. Situation peu intelligible pour nous, qui n'avons pas de syndicats interconfessionnels, et ne connaissons guère d'institutions ouvrières catholiques, que dans le cadre du syndicat.

D'autres formes associationnelles étaient prévues par l'Encyclique : organisation de la classe paysanne et de la classe moyenne, vers des fins à la fois culturelles et éducatives. Mais les préoccupations économiques suffirent à absorber, à elles seules, tout le sens fédératif de celles-ci, plus foncièrement individualistes. Enfin et surtout, Léon XIII eût désiré voir un effort de groupement du patronat catholique. On sait combien peu d'écho rencontra ce vœu, et sur quel ton attristé la réponse de la S. C. du Concile au Cardinal Liénard y fait allusion.

Laissant toute question historique, abordons pour lui-même, avec le P. von Nell-Breuning, le problème de l'organisation professionnelle. On a dit et répété les ruines amoncelées par l'individualisme révolutionnaire, atomistique et mécanique. De fait il faut choisir : ou conception corporative, qui organise hiérarchiquement une collaboration vers un bien commun : construction d'unité; ou conception individualiste, qui oppose intérêts privés à intérêts privés : rivalités

et luttes. Dans ce cas en effet, qu'on le veuille ou non, à l'intérieur d'une même profession, d'une même entreprise, voire d'un réel objectif commun, capital et travail vont nécessairement se trouver en situation d'adversaires et en position de lutte. Et non pas seulement au titre de la haine des classes, qui serait peut-être corrigible, mais au titre des intérêts, et cela est sans remède. Car la haine, en tant que sentiment de masses, peut être atténuée, voire effacée, le jour où avec le temps, la patience et la bonne volonté, on s'aperçoit qu'elle est sans fondements. Même si des services ont été échangés, si un but commun a été reconnu comme tel et loyalement servi de part et d'autre, cette collaboration peut engendrer la bienveillance réciproque.

Mais si la lutte a pour origine des intérêts contradictoires, nul espoir que le conflit s'apaise, tant qu'ils resteront opposés. Aussi bien, depuis Léon XIII, du fait de l'évolution sociale correspondant à cet individualisme exacerbé, capital et travail sont de plus en plus en rivalité. Par suite, à la notion et à la réalité de corps sociaux, de groupements professionnels, intégrant dans un but commun et dans une mystique du « métier », l'unité organique des efforts, nécessairement ont été substituées la réalité des classes sociales, coalition d'intérêts individuels contre d'autres intérêts individuels, et la lutte des classes, rendue inévitable par la condition même du marché du travail.

Car ce « marché du travail » est un scandale. La chose plus que le nom. Ce qui nous heurte davantage est de penser que du travail humain, tout investi de dignité personnelle, puisse être acheté et vendu comme marchandise, comme une chose au barème des choses, alors qu'il est essentiellement humain. Que par suite il subisse, inévitablement, la loi même du marché des choses : loi de l'offre et de la demande et de l'équilibre des prix, en régime de libre concurrence. Mais il faut remonter plus haut, et l'auteur nous y invite. Le scandale ne serait-il pas plutôt, que des relations sociales d'homme à homme, soient régies par une loi de marché, qui gouverne la distribution des choses. Quels que soient les rapprochements humains qui surgissent de la collaboration professionnelle, quelle que soit la valeur qualitative de ces relations et des réalités humaines qui les fondent, toujours il restera que, sur le marché du travail, capitaliste et travailleur s'opposeront en adversaires, comme acheteur et vendeur, précisément parce que telle est leur situation : « als Marktparteien, sie sind Gegner ». Que si les partenaires n'arrivent pas à se mettre d'accord, ou si, les conditions ayant changé, ils ne parviennent pas à adapter un contrat

ancien aux situations nouvelles, il ne reste plus que l'*ultima ratio* : refuser de conclure, ou rompre les conventions existantes. Et c'est la grève, qui est sur le marché du travail ce qu'est la guerre dans les relations internationales : la solution de force à défaut de la solution de droit : jugement de Dieu qui mettra le droit du côté du plus fort. Et ni la guerre, ni la grève n'est incriminée mais l'état social qui les rend nécessaires, en l'absence d'arbitrage ou de règlements juridiques.

Peut-on concevoir un ordre économique excluant les classes sociales? La terminologie allemande oppose de plus en plus, ce que primitivement elle ne faisait pas, « classe » et « état » *Klasse* und *Stand*. Le P. Gundlach dans le *Staatslexikon* et dans les *Stimmen* et d'autre part O. Spann dans son *Wahre Staat*, ont longuement développé cette distinction.

« On ne saurait, dit l'Encyclique, arriver à une guérison parfaite que si à ces classes opposées on substitue des organes bien constitués, des « ordres » ou des « professions » qui groupent les hommes, non d'après la position qu'ils occupent sur le marché du travail, mais d'après les différentes branches de l'activité sociale auxquelles ils se rattachent ». Il ne s'agit pas de restaurer une opposition juridique de privilèges, on veut substituer aux oppositions mêmes, un principe d'unité, entraînant collaboration et hiérarchie. Il faut bien en venir là : primat du multiple ou primat de l'un? Atomisme ou organicisme? Nous ferons à Spann les réserves nécessaires, mais concédons la vérité de ses critiques.

La division de la société en classes rivales a pour base une conception individualiste : l'individu est premier, le multiple prime l'un, et l'unité de pluralité résulte de la somme de ses parties. Dans ce cas, les intérêts qui se conjuguent ne sont pas hiérarchiques : ni de groupe à groupe, ni à l'intérieur de chacun. Pas de classe à classe : car aucune ne reconnaît ni la plus grande valeur, ni la plus grande efficience des autres. Il s'agit de partage égal, ou de lutte pour le butin. Pas à l'intérieur de la classe, car ce sont toujours des préoccupations individuelles qui sont fédérées, chacun des participants est par définition égal aux autres juridiquement, parce que toute notion de valeur est exclue, et que l'effet de *masse*, qui est poursuivi et obtenu, résulte de la simple sommation des forces.

Une conception organique de la société part de l'idée de fonction. Sans doute, le libéralisme aussi parlait de service, car c'était par des services rendus que j'achetais ma place au soleil, et le régime des prix contractuels prétendait bien rémunérer des activités ou des biens. Mais encore : échanges, justice commutative, d'individu à

individu, d'étranger à étranger. Il y manque la conception organique. Et nous dirons qu'il y a, non plus classes, mais « *ordres* », professionnels ou autres, « *états* », chaque fois que le tout est conçu premier, et que les membres sont considérés à raison de leur participation à la vie de ce corps. *Duplex datur ordo in rebus : tum partium inter se, tum partium ad totum : et hic est principalior, quia primus.* Ce qui définira par suite, la situation des individus sur l'échelle sociale, ce qui constituera les corporations, et les groupements sociaux, ce sera la part apportée à la vie commune ; c'est à partir de là que se mesureront les mérites, et la distribution des avantages : Justice distributive corrélative à la justice sociale. Car alors la société est première. Elle est considérée comme un tout, nécessairement hiérarchique et inégal. A l'intérieur de ce « tout » qu'est l'État, d'autres « touts » également organiques et hiérarchiques, ayant dans cette vie commune, leur fonction à remplir, mais aussi leur vie propre, vont se développer et situer hiérarchiquement leurs membres. Hiérarchies dans d'autres hiérarchies. Grands corps professionnels à l'intérieur de l'État ; corps sociaux à l'intérieur de la corporation ; groupements régionaux : nous voici aux antipodes de la société révolutionnaire qui ne connaissait que les individus et l'État.

Le tout est antérieur à ses parties, continuera Spann. Non pas certes ontologiquement, mais logiquement : il est pensé premier. Ou, comme l'explique Walter Heinrich dans le *Staatslexikon* (s. v. « Universalismus ») : *a*) le tout a son origine dans ses membres « *wird in den Gliedern geboren ; b*) le tout, comme tel, n'a pas d'existence propre ; il n'a ni substance ni hypostase ; distingué de ses membres, il n'a pas de réalité concrète ; *c*) Il est logiquement antérieur à ses parties ». A partir de quoi il continue : et il n'y a place pour une tierce position. Le solidarisme, ou bien avec Pesch, affirmera le primat de l'individu, tout en prétendant mettre simultanément la société à la base, et il sera individualiste ; ou bien, avec Gundlach et Nell-Breuning, il admettra une conception organique de la Société, et il sera devenu universaliste.

Ce qui n'est pas tout à fait vrai, car la comparaison de l'organisme humain n'est qu'une comparaison. Le corps humain est réellement premier, par rapport à ses membres et à ses tissus, et à ses cellules. Il y a une vie, qui est première, à laquelle participent les membres, à raison de leur fonction, et dans laquelle sont individuées toutes les cellules. Mais ni le membre, ni les tissus, ni les cellules n'ont d'être, ni de vie, en dehors de leur fonction dans le corps ; si bien que leur vie propre est totalement différenciée à raison même de cette

fonction. Et si Nell-Breuning, Gundlach concèdent vraisemblablement tout ce qui précède, touchant la vie organique des sociétés, ils veulent que soient maintenues, simultanément, ces deux réserves. Premièrement que cet organisme n'est pas à prendre sur le plan biologique, mais dans l'ordre moral et juridique. Unité réelle, réalité morale, et, le tout étant pris avec ses membres « in sensu composito », personne morale, tout cela est concédé. Toutefois cela ne fait pas un être physique. La personne morale reste personne morale : elle est *pour* les sujets qui la constituent : la fin dernière à laquelle tout demeure subordonné étant leur béatitude personnelle. Et secondement, — pour cette raison même — les fonctions remplies dans le corps social, sont bien loin de définir l'être et la vie des membres : aussi bien les emplois sont-ils interchangeables. Il est vrai que mon métier d'aujourd'hui est ce qui me garantit aujourd'hui mes moyens d'existence; il est même souverainement désirable qu'il me les garantisse définitivement[1].

Mais encore, ces groupements ne sont pas à ce point fermés qu'un homme n'en puisse sortir sans cesser d'être et ne doive toute sa vie qu'à cette appartenance même.

Il faut donc reconnaître aux relations humaines à l'intérieur de la société, comme au droit social, une double source, et cela n'est pas contradictoire : il y a un droit subjectif, à partir de la personne humaine; et il y a un droit objectif à partir de l'ordre social. Ou plutôt, tout l'appareil juridique est strictement un. Mais il doit intégrer dans sa construction une double condition : il doit, à l'intérieur de la vie sociale, sauvegarder et garantir les exigences de la personne humaine, à la poursuite de la fin dernière; et il doit, à travers les activités individuelles et la spontanéité assurée de l'individu, assurer et organiser le bien commun des groupes sociaux, hiérarchiquement construits. On ne peut poser exclusivement, ni le primat de l'individu sur le groupe : la volonté des individus n'est pas cause exclusive des groupements sociaux; ni le primat du groupe sur ses membres : l'intégration des individus dans le groupe n'est pas cause efficiente de leurs droits subjectifs. Il faut dire, je crois, que l'aspect subjectif et l'aspect objectif du droit social s'impliquent tellement l'un dans l'autre, que c'est par et dans la poursuite de sa plus grande personnalisation que l'homme s'universalise

1. C'est précisément cela que demande l'homme à sa profesion, et à son activité : une assurance pour le lendemain. Et les corps professionnels rempliraient leur attribution propre s'ils pouvaient donner à chacun de leurs participants cette garantie, que, malgré telle moindre efficience, accidentelle et temporaire, non coupable, ils ne se trouveront pas immédiatement privés de leurs moyens d'existence.

davantage; et que c'est par et dans la poursuite de la plus grande utilité de ses membres, que tout groupement social affirme sa cohésion et sa personnalité morale.

4. — Propriété.

On sait à quoi font allusion ces paroles de l'Encyclique :

« Il est un double écueil contre lequel il importe de se garder soigneusement. De même en effet, que nier ou atténuer à l'excès l'aspect social et public du droit de propriété, c'est verser dans l'individualisme ou le côtoyer, de même à contester ou voiler son aspect individuel, on tomberait infailliblement dans le collectivisme ou tout au moins on risquerait d'en partager l'erreur. Perdre de vue ces considérations, c'est s'exposer à donner dans l'écueil du modernisme moral, juridique et social, qu'au début de Notre Pontificat nous avons dénoncé. Que ceux-là surtout le sachent bien que le désir d'innover entraîne à accuser injustement l'Église d'avoir laissé s'infiltrer dans l'enseignement des théologiens un concept païen de la propriété, auquel il conviendrait d'en substituer un autre, qu'ils ont l'étrange inconscience d'appeler le concept chrétien[1] ».

Il y aurait en effet, deux notions contradictoires du droit de propriété : l'une statique, empruntée au droit romain, et païenne : elle rattache la propriété à la souveraineté de l'individu sur sa personne et sur ses biens ; l'autre dynamique, empruntée au droit germain et chrétienne : elle fonde le droit de propriété dans sa fonction sociale par rapport au Bien commun. A partir de la première formule, l'appropriation privée des biens, dès qu'elle est fondée par l'occupation, est justifiée et demeure sans limite, soit quant à l'usage, soit quant à la quantité : « *ius utendi*, *fruendi*, *et abutendi* ».

Avec l'autre définition, la limitation du droit, qualitative et quantitative, ne fait pas difficulté. Il est très exactement coextensif à la fonction, étant fondé en elle. Ce qui est premier est le bien commun, dont l'appropriation privée des choses assure le service. Les devoirs sont inhérents, non pas au propriétaire, mais à la propriété. Et ils fondent le droit ; par suite, là où cesse la fonction, cesse le droit. Dès lors, automatiquement, à mesure que l'accumulation des biens en certaines mains rend impossible, ou plus difficile, un meilleur service du Bien public, l'Etat remplit son office en procédant à une redistribution, ou en organisant un régime de propriété collective.

1. *Quadragesimo Anno,* n° 51 (Edit. Action Populaire).

Ceci, pour la solution des problèmes de réforme agraire, dans l'Est[1].

Conception juridique romaine, conception juridique allemande, répond le P. von Nell-Breuning, fanions hauts en couleurs, brandis par une jeunesse qui ne connaît pas grand chose, ni au droit romain, ni au droit germain. Benoît XV[2] avait eu plus de respect pour les juristes romains, à qui les canonistes doivent beaucoup. Quant à la notion de propriété elle n'est ni germanique, ni romaine, mais fondée en droit naturel. Ce sont là questions de finalité, qui n'ont rien à voir avec paganisme ou christianisme, et pas davantage à être encombrées de passion anti-romaine ou de déclamations[3].

Au reste, les polémiques n'avancent pas la question, et les grands mots n'y font rien[4]. Qu'en est-il des devoirs par rapport au droit ?

1. « La propriété n'est pas absolue et illimitée comme le pensaient les Romains ; elle est relative et doit servir le Bien commun d'après les lois de la nécessité générale, de la justice et de la charité envers le prochain. Aussi, à la condition d'être utile à la solution satisfaisante de la question sociale, l'Etat pourrait transférer les moyens de production, propriétés de personnes privées, à la propriété de la collectivité ouvrière. Par l'union avec les travailleurs, les instruments retrouveraient de nouveau leur utilité naturelle, détruite par le système d'économie capitaliste » (Mgr Kordac, archevêque de Prague, mandement de Carême 1931 ; cité dans *Documentation Catholique*, t. 27, p. 1458).

2. Dans l'Encyclique *Providentissima Mater Ecclesia*, Pâques 1917, annonçant le nouveau *Codex Iuris Canonici*.

3. « Les principes en cours sur la propriété ne sont pas des vérités d'ordre révélé, mais des vérités naturelles, accessibles à tous par la raison, tout en étant, de plus, pour nous, garanties par la Révélation et le Magistère ecclésiastique dans leur fondement et leurs points principaux » (Nell-Breuning, dans *Kölnische Volkszeitung*, 13 décembre 1928). — Il est curieux de voir le même auteur, après avoir défendu Biederlach, Cathrein et Pesch contre l'accusation d'immobilisme païen, justifier Pesch « et autres agitateurs jésuites », accusés d'esprit révolutionnaire. Il reconnaît, pour sa part, trois notions de la propriété : a) l'une *jacobine*, empruntée à la Révolution française et à l'*Aufklärung :* elle a triomphé dans les Codes civils antérieurs à la guerre ; libéralisme classique, ne retenant que l'aspect statique de la propriété ; b) une autre *bolchéviste*, issue des socialismes de 1848 et aboutissant à la socialisation des biens de production ; c) enfin la *solidariste*, qui est chrétienne : celle de Pesch, qui, quoi qu'en pense Bredt, n'a rien d'un *Führer*. Cet « agitateur » estime simplement qu'il faut adjoindre à l'aspect statique de la propriété, des aspects dynamiques. Eléments statiques, ceux qui rattachent la propriété au droit naturel, universel et immuable : ils affirment et la souveraineté de la personne sur ses biens, et la fonction sociale de ces biens. Eléments dynamiques, ceux qui rattachent, dans la pratique, ces notions métaphysiques aux données concrètes et actuelles de la civilisation, et qui doivent normalement adapter cette souveraineté personnelle et cette fonction des choses, aux données contemporaines, contingentes et changeantes, de l'état social. Cf. von Nell-Breuning dans *Kirche und Eigentum* et *Verschiedene Eigentumsauffassungen*.

4. Les polémiques, du reste, continuent. S'appuyant l'un et l'autre sur l'Encyclique, O. Schilling et Eberle extraient l'un de l'autre des propositions. 1° dit l'un, la nouvelle Encyclique rejette la nouvelle notion de la propriété soutenue par les réformateurs sociaux extrêmes. 2° Elle rejette l'erreur que l'occupation n'est pas un titre originaire pleinement valide d'acquisition. 3°

Frappent-ils le propriétaire seulement, et à titre extrinsèque ; ou, à travers la propriété, le possesseur ? L'un et l'autre, répond l'auteur. Certains atteignent la personne, et d'autres portent sur les biens. La justice commutative, par exemple, est coextensive à la propriété, puisque son exercice commence précisément à la frontière entre le « mien » et le « tien ». Mais à l'intérieur de ce territoire, d'autres devoirs surgissent. Les violer sera un abus, mais aucunement une abolition du droit, par abolition du titre. S'enivrer avec son vin est pécher contre le cinquième, et non contre le septième commandement. De même, il arrivera que le propriétaire pèche, voire gravement, en n'utilisant pas socialement ses biens. Il ne cessera pas pour autant de les posséder, car le devoir d'emploi moral des biens n'est pas à ce point contenu dans le concept de propriété, que là où cesse l'un s'éteigne l'autre.

On répond en doctrine objectiviste, que les droits sont consécutifs aux devoirs, ceux-ci étant premièrement objectifs, fondés qu'ils sont dans les relations des hommes entre eux et des choses aux hommes. Or, il est de la nature des biens temporels d'être employés utilement pour l'homme. Par suite, la possession hors de l'emploi social abolit *ipso facto* le droit, puisque ce dernier prenait source dans la fonction. A quoi on oppose que les choses n'ont pas par nature une destination tellement individuée que leur possession exige, pour être légitime, telle forme déterminée d'usage social.

Il reste, et c'est là que les uns et les autres doivent aboutir, que, dans l'Encyclique, aspect individuel et aspect social du droit de propriété sont affirmés *ex aequo*. Le champ reste libre, dit v. N.-B., aux efforts des sociologues catholiques. Dans ce cas, Benjamin sollicite la permission de glaner quelques épis dans le champ de Juda [1].

Elle rejette toutes les théories réformatrices... qui refusent de reconnaître la nécessité sociale comme limite de l'immixtion de l'Etat. 4° Elle rejette l'opinion d'après laquelle le droit de propriété et le juste usage de cette propriété se confondent, et que le droit de propriété se perd simplement par l'abus et le non usage. Etc.... » O. SCHILLING, dans *Katholische Korrespondenz*, juin 1931. EBERLE répond (*Schönere Zukunft*, 9 août 1931) : 1° L'Encyclique rejette une conception de la propriété qui accentue moins la fonction sociale de la propriété individuelle. 2° Elle rejette, en ce qui concerne la question du superflu, la casuistique trop relâchée en usage dans beaucoup d'endroits. 3° Elle rejette l'opinion de ceux qui se contentent trop de l'actuelle division injuste des propriétés. 4° Elle rejette l'attitude de ceux qui n'appliquent pas avec assez de vigeur la notion de justice sociale, et n'en font pas le principe constructeur de leur système social pour en tirer les conséquences correspondantes... etc. ». — On voit que ces deux *Syllabus* demeurent assez complémentaires, mais que Schilling a eu, vraisemblablement, moins de peine que Eberle à recueillir le sien.

1. Je m'excuse de résumer ici deux pages auxquelles les ETUDES ont bien voulu donner l'hospitalité (t. 214, 5 février 1933, p. 275 sq.).

L'appropriation par l'homme des biens de la terre est justifiée par sa finalité. Car il s'agit, d'une part, de tirer des choses leur maximum de rendement humain ; et d'autre part, de faciliter à chacun ce qui est requis de bien-être temporel pour faire humainement son salut. Ce que l'homme demande aux choses, c'est d'entretenir sa vie physique, et d'être, par là, le support de sa vie spirituelle. Mais ayant la responsabilité de sa destinée comme de tous ses actes, il exige, dans cet usage, que soit assurée son autonomie de personne. Et comme, *divinae Providentiae particeps*, il doit lui-même, au moyen de ces choses, construire, sous sa propre responsabilité, cette vie : cette indépendance d'aujourd'hui exige la sécurité de demain. Usage indépendant, autonomie et sécurité, tel est l'aspect personnel du droit de propriété.

Mais l'homme est animal social. Division du travail. Répartition des tâches et hiérarchie des emplois. Division du travail et intégration des fonctions exigent un milieu juridique, définissant des droits, délimitant des compétences, répartissant les attributions dans le travail commun. Et celui-ci a pour objet un effort de prospérité publique, laquelle ne sera obtenue que par une organisation hiérarchique des tâches, spontanée ou concertée. Fonction de prospérité publique, dans une division organique du travail, sous la protection d'un cadre juridique, tel est l'aspect social de la propriété privée.

Car l'appropriation des biens, au titre même des intérêts privés, est fonction de service public. Il nous paraît incomplet de considérer les richesses comme devant, d'une part, satisfaire à des besoins privés, et puis d'autre part, à un titre extrinsèque, songer aussi à la chose publique. Si les deux aspects sont corrélatifs, ils se doivent inclure mutuellement. C'est au titre du bien commun, que l'appropriation privée est la meilleure utilisation sociale des choses; et c'est au titre de l'intérêt privé, que l'emploi social est contenu dans le droit de propriété. De telle sorte que celui-là néglige son premier devoir qui laisse dormir inutilement ses capitaux; et c'est contraindre le capital à remplir sa fonction, que de l'obliger à sortir de sa cachette et poursuivre le profit.

Le profit dans les cadres de l'utilité sociale. Que les abus soient fréquents, que la répression s'impose, voilà qui est hors de discussion. Que le capitalisme, par instinct, cherche à réaliser le profit, qui est avantageux, en éliminant la fonction, chaque fois qu'elle est onéreuse, cela aussi est évident. Mais l'abus n'infirme pas la réalité sous-jacente. Précisément, la fonction sociale du profit est de stimuler le service public du capital, par la poursuite de l'intérêt privé. Si la prospérité commune doit résulter de la collaboration

organique du capital, du travail et de la direction, il appartiendra au capital d'être substrat de ce travail social; au titre d'accumulation de réserves, d'en être le support nécessaire; et au titre de la poursuite du profit, d'être le promoteur. Si l'appropriation privée avait pour but d'assurer l'autonomie de la personne humaine, voici que cette autonomie, à titre d'initiative et de spontanéité, est elle-même orientée au bien commun. Car, dans le travail social, le capital doit prendre ses initiatives et courir ses risques. Fonction stimulante : prospection des possibilités et prévision du lendemain. Fonction de vie, de marche en avant et de conquête. Servir de support au travail social en poursuivant le profit, répartir le bien social réalisé entre les différents facteurs en distribuant le bénéfice au prorata des apports : telle est la fonction sociale de la propriété privée.

Et si elle s'y dérobe? Si, poursuivant le profit, elle se refuse à courir le risque; ou si, ayant consenti les risques, elle a joué et perdu, entraînant ses collaborateurs dans sa catastrophe; ou si, ayant joué et gagné, elle garde par devers elle, et sa mise, et les bénéfices? Permettrons-nous à l'État d'intervenir? Et à quel titre? Les philosophies hégéliennes s'en tirent aisément : l'État étant source de tout droit, limite à son gré les compétences et les avantages privés; et à son gré les modifie. L'ordre juridique délimite exactement la propriété, parce que l'État fait le droit. Mais nous savons bien qu'il n'est pas source de droit, et qu'il ne peut être d'ordre juridique véritable que fondé en droit naturel, lequel est transcendant à toute détermination humaine.

Sans doute. Mais le droit naturel se doit traduire, *déterminer* dans des formules positives. Et il appartient à l'État de *dire* ces formules, les exprimant en un corps juridique. Et d'autre part, le même droit naturel veut que, à l'intérieur des différents corps sociaux, toujours les intérêts particuliers soient ordonnés au bien commun du groupe, comme il appartient aux autorités sociales, gardiennes de ce bien commun, de veiller à cette subordination, de l'organiser et de la maintenir. Au besoin de réprimer les infractions et de punir les délinquants. Prévenir l'abus, ce sera constituer un ordre social tel que, à l'intérieur de la profession, des groupements régionaux et économiques, de l'État, toujours, par sa nature même, l'intérêt privé soit orienté à la réalisation de l'intérêt commun[1]. Réprimer l'abus, ce sera contraindre la richesse devenue stérile à remplir sa fonction de prospérité collective par son inté-

1. Ce qui suppose bien entendu, la profession et la région organisées dans un nouveau régime corporatif.

gration dans le travail social, à son titre d'initiative et de risques. Et si mieux vaut prévenir que réprimer, la législation la meilleure sera celle qui stimulera cette vertu de magnificence, rappelée par le P. von Nell-Breuning : vertu des grands seigneurs au Moyen Age et devoir propre des capitalistes de l'époque moderne = aider, par leurs richesses, le plus grand nombre possible d'hommes à vivre le mieux possible, en considérant dans l'investissement de leurs capitaux, non pas d'abord et exclusivement la plus grande rentabilité, mais l'utilité publique vraie de l'affaire envisagée.

5. — Capital et Travail, Salaire.

Si la meilleure fécondité sociale des biens résulte de la collaboration organique du capital et du travail, il reste à savoir : *a*) comment ordonner l'un à l'autre capital et travail, pour établir entre eux des relations économiquement productives et socialement pacifiques; *b*) comment capital et travail partageront les fruits de l'effort commun. Et le problème doit être posé et résolu, non dans le complexe de la société médiévale, mais dans l'hypothèse du régime capitaliste contemporain.

Qu'il y ait eu, de la part du capitalisme, des erreurs et des fautes morales, le Pape en convient, et note en même temps que les torts sont réciproques. Si le ton est plus sévère à l'égard de la bourgeoisie, plus paternel envers le prolétariat, il serait injuste d'y voir une condamnation, en bloc, de la classe bourgeoise. Des injustices ont rencontré d'autres injustices. Que si, longtemps et souvent, le travailleur n'a pas reçu pour son effort toute la contre-partie qui lui revenait, il exagéra plus d'une fois, lui aussi, le ton et le volume de ses revendications, réclamant trop violemment son dû. Par exemple, c'est négliger les nuances que de réprouver universellement le « revenu sans travail », car, fait observer l'Encyclique, un revenu peut n'être pas le fruit immédiat de l'activité personnelle du rentier, et cependant remplir sa fonction sociale, qui est d'engager une épargne laborieusement acquise, pour servir de support à de l'activité humaine, en vue du profit commun.

Mais si on maintient un système capitaliste, le véritable problème est celui du salariat. On connaît la théorie de Ricardo-Lassalle, qui veut que les salaires s'établissent nécessairement au plus bas, en vertu d'une loi économique naturelle. Depuis longtemps, elle a été réfutée. Que si la « loi d'airain » est économiquement fausse, et moralement injuste, il faut bien avouer que la pratique souvent a semblé confirmer la doctrine : en régime individualiste,

tant que le travailleur demeure isolé en face de la puissance industrielle, les taux payés tendent à rejoindre le salaire liminal. Le syndicalisme, opposant la force du nombre et la menace de la grève à la force économique et à la menace du chômage, a pu corriger quelque chose. Mais, opposition de forces et rivalité de menaces, nous sommes très loin d'une conception corporative.

Injuste était la loi « naturelle » du salaire liminal; fausse est la loi « morale » du « droit à tout le produit du travail » proposée par les socialistes, voire par certaines doctrines chrétiennes, à qui elle sourit. Car si la première subordonnait toute morale aux prétendues nécessités des choses, la seconde paraît bien rattacher l'ordre économique, qui est positif, au monde sidéral des théories élégantes et *a priori*. Une théorie *réaliste* du salaire doit nécessairement s'établir dans le champ des considérations morales, et simultanément, les faire cadrer avec le domaine des possibilités. Car peut-il être pour une construction qui veut être normative d'activité sociale, vice plus rédhibitoire que d'être congénitalement impraticable. Pie XI note la « présomption de ceux qui soutiennent qu'on résout sans peine cette question très délicate à l'aide d'une formule ou d'une règle unique, d'ailleurs absolument fausse ». Et Nell-Breuning se félicite, pour ce « kräftiges Wort » à l'égard des inventeurs de « Patentlösung » et « Universalrezept ».

Il est désormais acquis pour les théologiens, après *Casti Connubii* et *Quadragesimo Anno*, que le salaire familial est dû en justice. Mais justice commutative ou justice sociale? Salaire familial absolu ou relatif? : questions qui demeurent ouvertes. Et que dire dans les circonstances où, le salaire devant en droit demeurer familial, en fait il ne le peut pas, compte tenu de ces « trois points à considérer » que sont : la subsistance de l'ouvrier et de sa famille, la situation de l'entreprise, les exigences du bien commun? Volontiers, le P. von Nell-Breuning trancherait ainsi : Premier obstacle, le travail féminin. La présence de la femme à l'usine, et son arrivée sur le marché du travail, avilit les salaires. Un premier effort d'assainissement, comme une raison de bien commun, demandent le retour de la femme au foyer. Sans compter beaucoup d'autres considérations, familiales, sociales et morales.

Mais en outre? En justice commutative, le salaire mesure la productivité du travail. Dans une société normale, les deux contractants jouant « fair play », la productivité du travail s'établit en contrepartie d'un salaire familial. Mais dans une situation anormale, il ne peut, sans atteinte à la justice commutative, payer plus que le produit réel du travail, *hic et nunc*.

Alors intervient la justice sociale. Car une situation telle que le travail ne puisse payer en justice commutative un salaire familial, cela est désordre. Il appartient donc à l'Etat d'intervenir, faire apparaître des conditions nouvelles, où le travail pourra trouver sa contre-partie normale. Faire de l'ordre, cela est acte de justice distributive et revient à l'Etat; la justice commutative est définie par l'équivalence des prestations.

Tout n'est pas fini par là. Si on suppose un salaire-type, on sera loin de compte, car il n'y a pas de « famille-type ». Où la chercher? Celle des statistiques est malthusienne, et toutes les données démographiques sont commandées par les conditions de salaire et de niveau de vie. Parler de « famille-type », c'est dire que les enfants surnuméraires sont des anormaux, et doivent être, comme les anomalies accidentelles, mises à la charge de la prévoyance sociale. Au vrai, le P. v. N.-B. n'accepte pas la conception classique de la « famille normale ». Mais le système français des allocations familiales ne lui sourit guère plus, qui semble dispenser le jeune ménage ouvrier du devoir de l'épargne. Il préférerait un salaire moyen, suffisant pour une famille moyenne,et qui permette et conseille aux nouveaux époux d'épargner les ressources nécessaires en vue des obligations normales du lendemain, et même de quelques accidents, qui eux aussi sont « normaux ».

Nous permettra-t-il de plaider la cause des allocations familiales? Nous dirons avec lui que le salaire doit payer, en justice commutative, la valeur du travail fourni, et rien d'autre; valeur à la fois économique et humaine, celle-ci intégrant celle-là, pour la modifier. Et nous ajouterons avec le P. Vermeersch, que dans les conditions courantes le taux à payer n'est pas déterminé seulement à partir de la productivité économique du travail; mais au contraire, la destination providentielle de ce dernier — permettre à l'ouvrier d'entretenir, dans sa condition sociale, la famille que Dieu lui donnera — définit le taux du salaire à recevoir, compte tenu, évidemment, de la qualification du travail fourni.

Développons ce paradoxe. Juridiquement, le contrat de travail est synallagmatique. Il comporte, de la part de l'ouvrier prestation d'un travail, et de la part de l'employeur prestation d'un salaire. C'en est l'aspect économique. En voici l'aspect social : il y a contrat de louage de services, toutes les fois que l'exécution d'un travail met celui qui le fournit dans un rapport de dépendance à l'égard de celui qui le paie. Contrat de location, mais sous cette réserve, que « ce qui le rend unique en son genre et particulièrement épineux, c'est qu'ici, l'objet loué n'est point différent de la

personne qui le « loue »[1]. Et il n'y a pas non plus simplement contrat d'association, qui placerait les participants sur un pied d'égalité, les rendrait solidaires dans la propriété de l'entreprise, ses succès et ses risques, et l'autorité.

En bref, une conception individualiste du droit, qui ne verrait que des rapports d'individu à individu, réglés par la seule justice commutative, serait incapable de rendre compte du salariat, tel qu'il se pratique dans l'entreprise moderne. Il n'y a pas égalité des droits et des pouvoirs entre contractants, libre discussion des clauses, effets juridiques issus des seules volontés en cause. Il faut parler d'un *contrat d'adhésion*. Il consiste à être incorporé, par un acte consensuel, dans cette unité morale, institutionnelle, qu'est l'entreprise. *Liber volui* à l'entrée, mais déjà tout nuancé de *coactus volui :* car cet acte libre consiste dans l'acceptation pure et simple d'une situation de fait. Et à partir de là, il ne faut parler ni d'égalité, ni de simple altérité entre contractants. Les relations ne sont plus, seulement, de « patron » à ouvrier, mais de membre d'un corps social au « tout » où il est incorporé, et vice-versa, du « tout » aux membres. Car, entrant par son contrat d'adhésion dans la vie de l'entreprise, le salarié est constitué membre d'une « société imparfaite », à laquelle il se réfère « *sicut pars ad totum* ». Il y est « animal social ». Les formules purement individualistes n'ont plus prise. Voyons comment se répartissent prestations et rémunérations.

L'ouvrier apporte son activité, telle que l'entreprise l'emploiera sur un capital fourni — mise de fonds et substrat de travail social — et l'organisera pour le meilleur rendement de ce travail commun. Et il abandonne les avantages futurs, probables mais aléatoires, à retirer de la vente du produit, pour toucher immédiatement un prix forfaitaire et assuré : il a abandonné une espérance contre une sécurité; il a pris une assurance contre le risque. En même temps, il a renoncé au profit. En cela consiste la collaboration du travail et du capital, que le capital prend sur soi le risque et l'aléa, le travail abandonnant le profit.

L'entreprise apporte les capitaux, équipement industriel, bâtiments et fonds de roulement; puis l'organisation technique, usines rationalisées, équipées, services d'achat, de vente, de réclame, d'approvisionnement et d'écoulement, qui donnent au travail sa fécondité. Aussi est-elle en droit d'attendre de l'ouvrier qu'il collabore humainement au bien commun, apportant avec son efficience matérielle, son application, son intelligence et son cœur : toutes choses qui ne sont plus appréciables à prix d'argent. En contre-partie de

1. Ch. GIDE, *Cours d'Economie Politique*. 5e Edition, t. II, p. 313.

ses avances et des risques courus, elle gardera le profit, mais elle devra assurer au travailleur, immédiate et garantie, cette part des bénéfices communs, qui correspond aux apports fournis.

Comment l'évaluer? Il nous paraît impossible de faire la part du travail ouvrier dans la valeur du produit fabriqué. Ce n'est pas le prix de vente, défalqués les éléments du prix de revient. D'abord, parce que celui-ci a été établi par le jeu naturel du marché, et déjà l'estimation des salaires est comprise dans ces prix de marché. Ensuite, parce que cette prestation ouvrière n'est pas séparable des autres apports. Car le travail n'a eu cette productivité, que parce qu'il était sous-tendu par ces mises de fonds, équipé et organisé rationnellement. La part du travailleur n'est pas discernable de la part de la machine. Faut-il ajouter que le salaire absolu ne signifie pas grand chose pour le salarié, en dehors de sa puissance d'achat; que celle-ci est fonction du coût de la vie, qui est fonction du prix des produits, qui est fonction du taux des salaires payés. Du point de vue de l'ouvrier, c'est le salaire « réel » qui importe.

Or, de par la destinée providentielle du travail humain, le salaire, succédané provisoire et incomplet de la propriété privée, doit fournir ce que promettait celle-ci : vivre humainement sa vie d'homme, et prévoir l'avenir. En outre, les arguments sociaux par lesquels nous avons justifié l'appropriation des biens retrouvent ici toute leur force. Car la possession exclusive, indépendante, permanente, des choses devait assurer au propriétaire ses moyens d'existence *humaine*, indépendance pour le présent, et sécurité pour l'avenir. En même temps la distribution des biens entre propriétaires devait assurer à l'humanité, *possédants et non possédants*, par l'utilisation sociale de ces mêmes biens, cette existence humaine, avec autonomie garantie, et sécurité pour l'avenir. Le salaire est ainsi pour l'ouvrier, succédané provisoire de la propriété et ristourne de cette appropriation exclusive.

Dans ces conditions, un salaire familial « absolu » ne nous paraît pas trancher le problème. Un salaire minimum, équitable pour une « famille type », ne résout rien, nous venons de le voir. Ou bien on offrira un salaire maximum, prévoyant la famille nombreuse. Mais aucun régime économique n'y suffira, et le travail doit rémunérer non la famille hypothétique, mais la famille réelle. Précisément, à se placer au point de vue du chef de famille, tout salaire *nominal* uniforme, à raison de son uniformité même, est injuste. Car quel que soit son barème, automatiquement il charge les frais généraux, relève le coût de la vie, et abaisse d'autant le salaire vital, au détriment de la famille, et au profit des célibataires, qui gaspillent et

provoquent la hausse. L'uniformité, comme telle, est une prime aux uns et un impôt sur les autres.

Et pourtant, « à travail égal, salaire égal ». L'équivalence des prestations veut l'égalité de rémunérations. Il faut bien avouer que deux tourneurs, travaillant au même tour et dans les mêmes conditions la même pièce mécanique, apportent à l'entreprise un service égal, quelles que soient leurs charges de famille. Le travail de l'un ne vaut pas *plus* que le travail de l'autre. Mais peut-être est-ce l'inconvénient du salariat d'évaluer en justice commutative, des rapports qui sont d'abord sociaux. Inconvénient nécessaire, car il faut aux relations juridiques une base ferme, appréciable et numérique : *secundum ordinem quantitatis*. Et les relations humaines sont d'ordre qualitatif : *secundum aequalitatem proportionis*. Aussi bien ce qui nous paraît le plus heureux, dans l'artifice des allocations familiales et des caisses de compensation, est précisément de corriger par des éléments empruntés à la justice sociale, la rigueur de la justice commutative. Si, abstraitement, l'ouvrier a droit à un salaire qui soit contrepartie du travail fourni (« à travail égal, salaire égal ») ; si spéculativement, ce salaire doit le mettre à même de subvenir à ses charges de famille ; pratiquement, ces considérations commutatives sont nuancées de droits sociaux, à faire valoir sur tous les participants de l'entreprise : capitalistes, personnel, clients.

Un salaire de base, proportionnel à la qualité du travail et uniforme pour tous les ouvriers d'une même qualification, en mesure la valeur économique. Il est à faire valoir sur l'entreprise, qui a été bénéficiaire de cet apport ouvrier. Nous pouvons considérer ici, *dans l'abstrait,* deux partenaires d'un contrat, en position de justice commutative. Mais cette valeur économique est toujours colorée de valeur humaine, comme cette justice commutative est colorée de justice sociale. Valeur humaine, cette fois, non du travail mais du travailleur, qui au titre de ses charges de famille, et de toutes les obligations, familiales ou parafamiliales, ordinaires ou accidentelles, auxquelles il subvient, fournit — non plus à l'entreprise comme partenaire de contrat, mais à l'entreprise comme unité institutionnelle et à la profession comme une unité sociale dont il est membre — un service social humainement appréciable. Ceci est tellement vrai, que lorsque les promoteurs des allocations familiales ont pris en charge les sursalaires et autres services parasalariaux, ils ont insisté sur l'intérêt qu'y trouvait l'entreprise et la profession. Main d'œuvre assurée pour l'avenir, relations plus humaines avec le personnel, paix sociale, collaboration et dévouement réciproque devenus plus faciles. Que si accepter les responsabilités, les charges,

et les risques d'une famille constitue un service et donne droit à contre-partie, celle-ci sera à faire valoir sur qui?

Sur les bénéficiaires du service, sur ces unités morales, auxquelles l'ouvrier est naturellement incorporé, du fait de sa profession : pratiquement sur l'institution corporative dans le cadre régional. C'est la conception des caisses de compensation, corporatives et régionales, versant, non pas à l'ouvrier, mais à la famille ouvrière, non comme « sursalaire », mais « à l'occasion du salaire », des allocations diverses, les unes permanentes, les autres accidentelles, et offrant divers « services » qui subviennent aux charges familiales. Que ces masses de réserve, versées par chaque entreprise associée à la caisse de compensation, soient portées en compte sur les frais généraux et viennent en diminution sur les salaires de base, sur la rente du capital, ou en charge sur le prix de vente, il n'y a rien là que de conforme à la justice sociale. Car salariés célibataires, rentiers participants, clients mêmes, tous ceux qui, à titre plus ou moins proche, sont incorporés à l'entreprise, ont été de fait bénéficiaires de ce surcroît de valeur humaine que donne à l'entreprise la collaboration du travailleur chargé de famille.

Et si la caisse de compensation, encouragée par son utilité sociale, élargit son rôle; si elle prend à son compte toutes les charges sociales afférentes à la profession, y compris celles de prévoyance — en dût-il résulter un « désétablissement » des « Assurances sociales », — nous ne pourrons que nous en réjouir. Car un progrès considérable aura été réalisé : premièrement dans le sens d'une constitution, corporative et régionale, *organique,* de la Profession, par participation de tous ses membres à une même vie; secondement, dans le sens d'une conception plus adéquate des relations du capital et du travail, si l'appropriation privée des biens avait pour finalité d'assurer à tous, possédants et non possédants, des conditions humaines de vie pour le présent et pour l'avenir.

6. — Capitalisme et socialisme. — Christianisme.

A bas le capitalisme? Plus d'un jeune, en Allemagne, y consentirait. Parmi les catholiques, les avis ont paru se partager, entre les « Directives de Cologne » et la « Pastorale des Evêques d'Autriche ». Mais qu'est-ce que le capitalisme? Jostock répond : *a*) Un régime économique basé sur la poursuite du profit; *b*) un système de production reposant sur l'accord contractuel entre deux groupes : l'un apportant les valeurs d'argent, l'autre sa force-travail; *c*) et une organisation de l'activité économique, où le premier groupe a gardé

par devers lui les fonctions de direction, prenant l'autre groupe à son service. — Si nous retenons cette formule, il faut noter que les deux premiers éléments sont d'ordre économique, et le dernier nous introduit dans le domaine social.

Les *Directives de Cologne* sont des « Instructions sur l'Entente sociale » données par le Cardinal Schulte, les 15 janvier et 1er mars 1927. Normes spéculatives, proposées à la raison, plus froides, pesant le pour et le contre à partir du fait capitaliste. Elles admettent le rôle nécessaire du capital dans la vie économique, et font remarquer « qu'une telle situation signifie progrès ». « En elle-même et pour elle-même, celle-ci ne soulève aucune objection de la pensée chrétienne, qui est dirigée vers le but ultra-terrestre de l'humanité ». Toutefois, « si l'on considère sans préjugés les conditions économiques et les rapports sociaux qui en résultent actuellement il faut avouer que l'humanité est en masse en proie à certains dangers » : un esprit de gain démesuré, une mentalité matérielle et terrestre, l'oubli du prochain. « C'est pourquoi, concluait-on, il faut à l'heure actuelle lutter sérieusement contre ces erreurs. Il faut mettre en pleine clarté la source de ces dangers [1] ».

Le ton de la *Pastorale collective des Evêques Autrichiens* [2] paraît plus vigoureux. Mais, nous dit le P. von Nell-Breuning, ce sont là enseignements moraux, exhortations dirigées contre le mammonisme, et s'adressant au cœur. Certaines phrases, il est vrai, allaient être exploitées dans un sens que n'avaient pas voulu leurs auteurs : « Pendant plus de quinze siècles, l'Église catholique avec une étonnante continuité, a maintenu sa défense canouique du prêt à intérêt, et par là empêché, parmi les peuples catholiques, le développement du capitalisme dans sa forme actuelle... Jamais et nulle part, l'Église n'a permis ou même favorisé le capitalisme... Tout s'accorder à soi-même sans songer aux autres, s'enrichir au mépris des commandements de Dieu et des lois de l'État, exercer sans scrupules sa puissance économique, tels sont les principes qui de nos jours sont de plus en plus appliqués. Le libéralisme économique s'est changé en capitalisme, au sens le plus mauvais du mot, et en tyrannie de la part des possédants ».

Il était bien précisé, toutefois, que l'Église accepte la grande industrie, et l'organisation du crédit, et le régime du salariat, l'un nécessaire et l'autre inévitable, en régime de grande entreprise. On condamnait seulement l'exploitation de la masse au profit de quel-

1. Texte intégral dans *Documentation Catholique*, tome 18 (1927), col. 29-35.
2. Carême 1925, texte complet dans *Documentation Catholique*, tome 15 (1926), col. 1283-1308.

ques-uns, la méconnaissance de la dignité humaine dans l'ouvrier, la destruction de l'esprit de famille et de la communauté sociale. Et peut-être ce premier chapitre ne venait-il qu'en préambule, pour introduire le second, qui est dirigé contre « socialisme, communisme et bolchévisme ». Car « si l'Église encourage les aspirations légitimes des travailleurs : défendre leurs droits dans des groupements professionnels, gagner estime et influence dans la société pour jouir librement des consolations de la famille et de la religion — elle stigmatise l'intervention néfaste du socialisme, qui mène à la ruine de la civilisation, nie le droit de propriété, livre au mépris l'institution du mariage... soumet au régime forcé non seulement l'économie sociale, mais aussi la vie intellectuelle » : en bref : « le socialisme actuel dépasse en perversion le capitalisme[1] ».

Or il advint que les « socialistes religieux » s'autorisèrent de ce document pour dire bien des choses qu'il n'autorisait pas. L'Épiscopat dut à plusieurs fois remettre les choses au point[2]. En particulier il était rappelé au Congrès de Vienne que « dans les enseignements et les instructions des Évêques autrichiens sur les questions sociales du temps présent, qui condamnent de la manière la plus formelle le mammonisme prépondérant de notre époque, la possession privée des moyens de production n'est pas condamnée en elle-même, et l'ordre social actuel, notamment au point de vue de son aspect économique, n'est déclaré ni faux ni condamnable. Dans leurs enseignements et instructions, les Évêques n'ont pas donné le travail économique comme l'unique raison originelle, ni même comme la première raison justificative de la propriété ».

Sans doute, au passif du régime capitaliste il faut inscrire plus d'une faute et bien des abus. A-t-on suffisamment remarqué ce passage de l'Encyclique[3] où est exposé comment « la dictature économique a succédé à la libre concurrence »?

En effet, la doctrine libérale qui l'anime et la libre concurrence dont il a fait son principe fondamental, supposent un terrible darwi-

1. Mais on a toujours un peu l'impression, lisant la lettre pastorale, que c'est la faute du capitalisme.

2. Conférences épiscopales de novembre 1927 et novembre 1928; Congrès Catholique de Vienne (janvier 1930); Pastorale collective (janvier 1932). Cf. *Documentation Catholique*, tome 27 (1932), col. 1437-1444; tome 27 (1932), col. 1688-1695.

3. N[os] 113 à 117, édition de l'*Action Populaire*.

« Cette concentration du pouvoir et des ressources, qui est comme le trait distinctif de l'économie contemporaine, est le fruit naturel d'une concurrence dont la liberté ne connait pas de limites; ceux-là seuls restent debout qui sont les plus forts, ce qui souvent revient à dire qui luttent avec le plus de violence, qui sont le moins gênés par les scrupules de conscience ».

nisme économique et social. Faut-il rappeler les maîtres? « La liberté économique, écrit Rambaud, est le système qui, toutes compensations faites, réalise la plus grande somme d'avantages et procure la satisfaction du plus grand nombre de besoins. La recherche de l'intérêt privé, sous le régime de la liberté économique, amène la concurrence, cette sorte de rivalité réciproque, dans laquelle ceux qui veulent céder une richesse s'incitent mutuellement à en moins exiger comme contre-partie de ce qu'ils donnent[1] ».

Et voici énumérés les bienfaits de la concurrence. Elle développe la production, car la hausse des prix, consécutive à la rareté, attire immédiatement la marchandise sur le marché : la cherté est le seul remède à la cherté ; la concurrence dirige la production, car elle fait arriver les marchandises là où les prix sont plus élevés, par suite de la disette, et stimule les approvisionnements en marchandises plus raréfiées ; la concurrence améliore la production, car elle incite à produire par les moyens les plus perfectionnés pour arriver aux plus bas prix. Ainsi chantait Rambaud, sans doute aux années de vaches grasses. Peut-être conviendrait-il maintenant d'entonner l'antistrophe, en retournant les formules. La concurrence ralentit la production, car la baisse des prix, consécutive à l'abondance, chasse la marchandise du marché : la baisse est le seul remède à la baisse ; la concurrence égare la production, car elle chasse la marchandise des marchés trop avilis, et incite au stockage, là où il y a surproduction ; la concurrence déséquilibre la production, car, même en période d'encombrement, elle pousse à produire par les moyens les plus perfectionnés, pour arriver aux plus bas prix... de telle sorte que tout soit à redouter pour le moment de la reprise, un démarrage trop confiant enrayera la machine à nouveau pour longtemps.

Le libéralisme, il est vrai, ne déteste pas les crises : faillites, liquidations, disparitions : nettoyages nécessaires d'un marché encombré, attendu que les moins adaptés sont les premiers balayés. Que ceux-là disparaissent ; passé l'orage, seuls resteront les arbres vigoureux, capables de faire front à toutes les tempêtes. Ces « vents puissants venus du large » que sont les crises, ne sont-ils pas le nécessaire *vacuum cleaner* du marché? Il est permis toutefois de regretter, que les correctifs *automatiques* arrivent toujours en retard, et que ces lois *naturelles* qui doivent régulariser le marché, commencent par le fausser.

Le pire est que ce darwinisme économique soit doublé d'un darwinisme social. La concurrence est un ferment social de premier ordre, dit Leroy-Beaulieu. Parce qu'elle met en avant les mieux

1. *Cours d'Economie Politique*, tome I, p. 112.

armés, et donne le pouvoir aux puissants, refoulant en arrière les inaptes. D'où résultent, en vertu des lois naturelles, le bien commun certainement assuré, les meilleurs étant aux meilleures places, et le bien des incapables par surcroit, qui profitent, sans y avoir beaucoup apporté, de cette euphorie générale. Ainsi la concurrence facilite le classement des capacités humaines. A condition toutefois de ne rien faire pour corriger ou atténuer les sévérités du sort, mais de les utiliser en les confirmant. Et la loi darwinienne de sélection par la force règne aussi parmi des hommes. Enfin, la concurrence est le stimulant le plus énergique, donnant tout espoir aux forts et aux bien armés; mais que dire des faibles et de ceux que la nature ou les circonstances ont moins bien équipés; ne seront-ils pas condamnés à la désespérance? « Barrière et niveau », « mur d'argent », sont-ce là seulement formules démagogiques, si on accepte ce classement des hommes par la fortune et les circonstances?

Et « dictature économique »? Il faut bien reconnaître avec Nell-Breuning, ce fait nouveau : l'oppression de la propriété par la puissance financière, l'écrasement de la petite épargne par la bourse et la haute banque, et finalement ces cataclysmes où les géants, dans leur chute, ont ruiné les hommes par milliers : banqueroutes de la *Creditanstalt*, de la *Danatbank*, des trusts *Kreuger*.

Car la concurrence a engendré la concentration; et la concentration séparant la propriété de la puissance, a fait apparaître une nouvelle féodalité. Il est vrai que l'industrie, mobilisant des capitaux énormes, a « démocratisé » la richesse. La grande entreprise dut faire un large appel à l'épargne privée : grande, moyenne et petite. Par le titre de valeur mobilière négociable à chaque instant, souple, voici le petit bourgeois introduit dans les « grandes affaires ». Et la propriété se trouvant ainsi morcelée en une multitude de propriétaires collectifs, en même temps sont morcelés et le profit et le risque, et les avantages du rentier : des actions de Suez dorment peut-être dans le portefeuille de votre concierge.

Mais propriété nouvelle. Privée, en ce que chacun peut, quand et comme il le veut, disposer de ses titres, les négocier et s'en défaire. Mais propriété collective, car, sur ce que représente son titre, chaque propriétaire n'a presque plus aucun pouvoir[1].

Toute la puissance est concentrée dans les mains de manieurs

1. Il tient le signe et ne peut rien sur la chose; et encore le signe, de valeur nominale théoriquement fixe, ne représente que très peu la chose, de valeur réelle constamment variante : l'économie, elle aussi, a glissé du réalisme dans le conceptualisme, puis dans le nominalisme.

d'affaires : dans chaque entreprise, le conseil d'administration; puis les financiers qui contrôlent ces entreprises; puis les grandes puissances boursières, qui dirigent la finance.

Nouvelle féodalité, car le mouvement est parallèle. Dans un état de quasi-anarchie politique, par suite de la carence du pouvoir central, le paysan propriétaire de son champ, ou le petit seigneur local, cédait son bien dans les périodes dangereuses, ou le confiait à la suzeraineté d'un plus puissant, par des contrats de tenure, ou de précaire, ou de bénéfice. Ce qu'il perdait en autonomie, il le retrouvait en sécurité. Et la puissance protectrice était augmentée d'autant. Le phénomène se renouvelle. En régime de libre concurrence et de darwinisme économique, les faibles se trouvant à chaque instant à la merci d'imprévisibles coups de main, se placent instinctivement sous la protection des forts, quitte à leur abandonner, pour prix de cette sécurité, une partie de leur indépendance. Ainsi le passage de la propriété strictement individuelle à la propriété collective; ainsi la grande concentration industrielle; ainsi pour finir, *trusts*, *concerns*, *holdings*. Ce sont toujours les mêmes idéologies qui jouent : par peur du risque on cherche la sécurité; mais pour celle-ci, on abandonne une partie de son indépendance entre les mains de plus puissants, qui deviennent tout puissants.

Or, la puissance n'est de soi, ni morale, ni immorale, mais son usage est moral. Moral, parce que social. Si la fonction d'autorité est une fonction de bien commun, ceux qui détiennent entre leurs mains, avec la puissance économique, la richesse de milliers d'hommes et la sécurité de milliers de foyers, ceux-là n'ont plus le droit de songer au seul profit, ni à leurs seuls avantages personnels. Si l'entreprise industrielle est une institution qui s'inscrit dans d'autres institutions, le chef d'entreprise remplit une fonction de direction vers un but commun, et fonction de bien commun pour tous ses participants. Et comme l'entreprise s'est incorporée dans la profession, et la région, et la nation, jamais ne reste en arrière-plan, *a fortiori* jamais ne doit disparaître, cet aspect collectif de l'effort et du travail social.

Pas davantage ne résoudrait la question un régime socialiste de la production. Aussi bien — le P. von Nell-Breuning le signale un peu plus loin — le socialisme est issu en droite ligne des principes libéraux. De part et d'autre on retrouve les mêmes valeurs fondamentales : liberté comme fin et disposition des richesses comme moyen. Mais liberté qui est fin en soi, bonne et voulue pour elle-même; liberté qui est l'essence du bonheur et le but de toute acti-

vité terrestre. Que si les richesses ont valeur, c'est en ce qu'elles permettent cette absolue maîtrise de soi. Seulement, ce que le libéralisme garantit à quelques-uns, le socialisme le veut pour tous. La conception égalitaire vient se superposer à l'idéologie de la liberté. La bifurcation est ici, mais l'origine était commune. Libéralisme et socialisme s'opposeront contradictoirement et sur la valeur du régime capitaliste, et sur les relations du capital et du travail, mais ils auront fait ensemble une partie de la route. L'un et l'autre estiment que le plus grand bonheur de l'homme sur terre consiste dans l'indépendance absolue vis-à-vis des hommes et vis-à-vis des choses; et l'un et l'autre considèrent que cette indépendance est conditionnée par la libre disposition des biens matériels. Mais ils se séparent en ce que le libéralisme offre cette proie à la lutte pour la vie. Même à supposer, ce qui n'est pas, une commune parallèle de départ, il faut se battre, et les forts l'emporteront. Les socialistes au contraire, considérant que dans cette bagarre individuelle les faibles sont nécessairement vaincus, organisent autrement le combat. On ne livrera plus désormais l'individu à ses seules chances, mais groupe contre groupe et classe contre classe. A la puissance de la fortune on opposera la puissance du nombre : et la coalition des faibles finira bien par triompher, ayant donné la force. Puis, l' « expropriation des exproprieurs » étant acquise, partage égal du butin. Ou du moins, répartition des avantages, économiques et culturels, de telle sorte que sincèrement tous puissent prétendre, avec des chances égales, à ce bien suprême qu'est l'indépendance dans la jouissance des biens d'ici-bas. Que si dans un cas on affirme et dans l'autre on nie le droit de la propriété privée; si là on célèbre et ici on bafoue le régime capitaliste, l'idéologie fondamentale reste commune : c'est qu'on estime là que le capitalisme seul permet, et ici que le capitalisme interdit, l'accession des plus aptes, ou l'accession de tous, à ces bonheurs humains.

Et donc, si collectiviste que puisse être l'architecture socialiste, elle reste construite sur les fondations de l'édifice libéral : individualisme mécaniste. On peut substituer la lutte de classes à la concurrence individuelle, la dictature du prolétariat aux dictatures financières, la répartition collectiviste au postulat économique : on demeure aux antipodes d'une conception organique de la société. Si bien que, tout compte fait, ne restent plus en présence que deux systèmes sociaux : l'un, atomistique, individualiste, mécanique, qui juxtapose des individus à des individus, des unités à des unités, mais sans lien; et l'autre, qui voit dans la vie sociétaire une exigence première de la nature humaine. De telle sorte que l'homme

isolé ne soit pas possible, et que l'anachorète reste animal social, vivant de la société, et dont tout l'essor personnel soit soutenu par cette vie sociale.

Mais dire que l'homme est par nature animal social, et dire que la société est nécessairement organique et hiérarchique : division des tâches et répartition des fonctions, c'est donner à l'ordre économique une tout autre valeur. Car si la vie sociale est exigée par la nature de l'homme, cette nature est définie par les exigences d'une fin dernière. Et voici l'ordre social tout entier — Nell-Breuning a raison d'y insister — rattaché à l'ordre moral, comme se subordonnant à cette Fin. Et toujours, dans la mesure où il nie ce fondement métaphysique, le socialisme restera incompatible avec une conception chrétienne. « La religion, affaire privée » : erreur fondamentale. Extériorité réciproque de l'ordre moral et de l'ordre social : non moins grave erreur.

Sans doute, autres sont les lois morales, qui définissent le juste et l'injuste dans les relations humaines; autres sont les lois économiques qui disent les rapports entre les choses, et les relations d'antécédent à conséquent dans la production des richesses. Sans doute encore la science économique est science de l'utile; et les *choses*, qui sont utiles, ne sont de soi ni morales ni immorales; mais seulement la manière dont elles seront procurées, et l'usage qu'en feront les hommes. La raison en est qu'une *chose*, bonne par elle-même, et désirable, en tant que participation et reflet du Souverain Bien, ne conduit pas de soi à la possession de cette Souveraine Bonté. Et ceci oppose la bonté ontologique des choses à la bonté morale des *actions* humaines, que les premières ne sont qu'un reflet du Bien souverainement aimable; tandis que les secondes sont le moyen de conquête qui nous porte à ce même Souverain Bien; lui-même et non pas ses effluves. De telle sorte que ce soit par leur introduction dans une activité humaine, que les biens économiques entrent dans le champ de la moralité. Une bouteille de bordeaux est toujours une bonne chose, et il est immoral de s'en servir pour s'enivrer.

Car toute activité humaine est nécessairement morale. Mais ce n'est pas tout; il ne suffirait pas de dire qu'une action humaine soit morale au titre du sujet qui la pose, et, au titre du bien qu'elle procure, économique : extériorité réciproque, domaines indépendants, et hétérogènes. Au titre de sa fin propre, la vie économique est morale; et l'objet qu'elle poursuit, précisément parce qu'il est une fin, tombe dans le champ de la moralité. Ou encore : ce n'est pas *seulement* parce que toutes ses actions doivent être correctes; ni seulement parce que, dans l'ordre économique doivent toujours

être sauvegardés les droits du prochain et observées les vertus de justice et de charité, que l'homme est lié ici par la loi de moralité; mais encore parce que le bien économique, comme tout bien social, est inintelligible, *comme fin*, hors de sa relation à la fin dernière. Puisqu'aussi bien, toute fin *particulière* n'est intelligible que par et dans cette relation transcendentale.

Définir l'économique comme science de l'utile, c'est *ipso facto* lui interdire de poser comme absolue et de considérer comme dernière la fin qu'elle se donne. La notion même d'utile est relative. Utile à qui? et utile à quoi? La prospérité d'une famille ou d'une nation est un bien, donc désirable. Mais si l'usage licite en est strictement contenu dans les limites de mon souverain Bien, qu'est une utilité qui serait inutilisable? pire : dont l'usage viendrait à ma perte? Et donc il faut achever et dire que les utilités sociales, les fins sociales et les activités sociales, comme les utilités, les fins et les activités individuelles, toujours se mesurent à ce même barême : la Fin dernière qui les définit. Car toute fin est subordonnée; toute activité est commandée par une fin; et toute utilité est conçue à raison d'un but auquel elle conduit.

* * *

Pour conclure, traduirons-nous la dernière page du P. von Nell-Breuning? A tout le moins quelques idées. — Bolchévisme et fascisme ont chacun son utopie. L'utopie bolchéviste emprunte son dessein à l'expérience russe, l'utopie fasciste mûrit son dessein. Une brillante phantasmagorie, malheureusement, les revêt l'une et l'autre de chatoyantes couleurs, qui font toute la force d'attraction du bolchévisme et du fascisme. Qu'avons-nous à leur opposer? Le catholicisme n'apportera pas une troisième utopie : radicalisme, extrémisme, fatalisme, défaitisme, toutes choses contre lesquelles Pie XI prémunit avec insistance les catholiques, dans *Quadragesimo Anno*.

Car, pas plus que Léon XIII n'était individualiste, Pie XI n'est universaliste, dans le sens où universalisme signifierait une attitude prise contre les positions moyennes, qui sont celles du solidarisme chrétien. L'Encyclique prend une orientation claire, qui n'incline vers aucun extrémisme, individualiste ou universaliste; elle choisit la modération, qui ne plaît guère de nos jours « *sie hält die heute soviel verlästerte, trotzdem aber immer noch goldene Mitte* ». Et le solidarisme peut dire, en toute vérité, que ses attitudes sont confirmées par la plus haute autorité doctrinale. C'est son mérite. Il est vrai qu'elles ne plaisent pas toujours au public remuant des *Bewe-*

gungen. « *Sie sind sehr radikal* », disait de celles-ci, il y a de cela plusieurs années, le chancelier Marx. Aussi arriva-t-il au solidarisme d'être violemment attaqué, voire ignominieusement outragé, et par les deux ailes.

« *Leidenschaftlich bekämpft* ». C'est le sort commun de qui adopte ces positions moyennes, modérées et calmes. Leur avantage est d'être doctrines de bon sens, solides, équilibrées, nuancées, et confirmées par cet inestimable gage de sécurité qu'est le sens commun : cette bonne sagesse humaine en possession de l'expérience de la vie. Leur tort est de n'apporter pas toujours le charme de l'inédit, ni le piquant du paradoxe, ni le frisson du vertige, ni l'attrait du petit scandale. Et de ne faire pas de bruit. Ni clairons, ni palefroi; pas même la joie, bien inoffensive, mais qui donne le change, de « casser des vitres » ou de pourfendre des moulins à vent.

Georges Renard, qui plut à la jeunesse étudiante, achevait ainsi la première leçon de sa première série de conférences sur *la Philosophie du Droit :* « N'attendez de moi que des positions moyennes. Les doctrines tempérées déplaisent généralement à la jeunesse; d'abord parce qu'elles sont tempérées et que la jeunesse est naturellement ardente et fougueuse; ensuite parce qu'elles sont compliquées; et c'est seulement avec l'âge, à l'école de l'expérience, que l'on apprend à préférer la vérité à la simplicité.

« Il ne faut pas, écrivait M. Taine, accrocher son chapeau au clou peint sur la muraille »[1].

Georges Jarlot.

Jersey.

1. *Le Droit, la justice et la volonté,* p. 19.

IV. MÉTAPHYSIQUE

SYSTÈMES ET QUESTIONS

Nous diviserons ce Bulletin en trois articles, d'importance et d'étendue d'ailleurs très différentes. Dans le premier, nous passerons en revue quelques livres de Métaphysique générale, intéressant l'ensemble de l'Ontologie. Dans le second, qui sera de beaucoup le plus long, nous recenserons une série d'ouvrages concernant saint Thomas et le thomisme. Dans le troisième enfin, nous analyserons et critiquerons trois études qui traitent du problème de Dieu. Evidemment nous n'aurons pas épuisé la production métaphysique parue depuis notre dernier Bulletin. Qui le pourrait faire et qui suffirait à la masse énorme de travaux publiés en cinq ans sur tous ces sujets? Nous avons seulement choisi, dans le tas, quelques numéros qui nous ont semblé vraiment typiques et dont l'examen détaillé peut offrir aux lecteurs des « Archives » plus d'intérêt.

Art. I. — Métaphysique générale.

David Garcia, C. M. F., *De rebus metaphysice perfectis seu de natura et supposito, secundum primum totius philosophiæ principium.* Barcinone, Typ. Claret, 1931 ; gr. in-8 carré, 136 pp.

Dans sa préface, l'auteur de cet opuscule compact, de format insolite, imprimé en caractères extrêmement menus et qui représente un gros in-8 ordinaire de 350 pages, nous avertit qu'il n'écrit pas pour les débutants, mais pour ceux qui sont déjà rompus aux études métaphysiques, et qu'il va nous donner une étude synthétique de Métaphysique générale. Ce que disant, il ne trompe pas son lecteur. Le but immédiatement poursuivi par le P. Garcia est de déterminer avec le plus de précision possible en quoi consiste la *subsistence* ou *suppositalité* du point de vue métaphysique et c'est bien autour de cette idée que se groupent tous ses développements. Mais cette idée n'est qu'un prétexte, une occasion pour proposer et défendre les éléments d'une synthèse philosophique très personnelle dans le cadre de la Scolastique.

Après avoir exposé brièvement la solution que donne l'auteur au problème de la suppositalité, nous nous arrêterons davantage sur sa théorie de l'être qui est autrement intéressante et fondamentale.

1. *Nature du suppôt.* — Sur ce sujet, les théories abondent. Mais le P. G. prétend se distinguer de la plupart de ses devanciers, sinon de tous, comme il nous le dit dans son Introduction :

de Scot, Durand, Henri de Gand, en ce qu'il repousse la distinction entre l'incommunicabilité naturelle et la communicabilité obédientielle;

de Cajetan et Suarez, en ce qu'il rejette tout mode réel se surajoutant à l'essence ou à l'existant;

de Capréolus, Medina, Billot, Schiffini, en ce qu'il n'admet pas que l'existence *seule* soit le constitutif formel de la subsistence;

de Scot, Durand, Tiphaine, en ce que, pour lui, la subsistence ne peut être perdue que par la perte de l'existence (p. 4).

D'après le P. G., en définitive, le suppôt implique comme constitutifs formels, nécessaires à la fois, la substance et l'*esse* (p. 112-117). Et voici la définition qu'il en donne :

« Rationem igitur *rei metaphysice perfectae* tantum ens compositum, non sola essentia habet, nisi secundum quid et improprie. Rem ergo metaphysice perfectam seu suppositum appellabimus, cujus omnes potentiæ primario a principio contradictionis definitæ, propriis actibus ab ipso statutis cum modis propriis unionem sequentibus unitae inveniantur. Denique ratio formalis *esse* est ultimus et formalis actus ens metaphysice absolvens et undequaque complens ».

Bref ce qui constitue formellement le suppôt, c'est *l'information actuelle d'une essence par son existence propre* (p. 115).

Quoi qu'en pense le P. G., cette thèse ne lui est pas aussi personnelle qu'il le voudrait faire croire, et sauf la manière de la présenter, on ne voit pas bien en quoi elle se distingue de celle de Capréolus et du Card. Billot. Lorsque ce dernier par exemple présente *l'esse substantiale proprium* comme l'élément formel de la suppositalité, il n'en exclut pas pour autant la substance et s'il insiste sur le premier élément, c'est que, selon l'usage commun à la plupart des thomistes, il veut s'en tenir à l'élément formel *formalissime* de la question. D'ailleurs exposant ex *professo* sa thèse dans son *De Verbo Incarnato,* ed. 5, p. 81, voici ce qu'écrit le Cardinal :

« Nunc autem si ad principia constitutiva suppositi creati, puta humanæ personæ, animum convertas, facile intelliges *duo* requiri et suffi-

cere ut verificetur ratio distincti subsistentis in natura : primo quidem individuum naturæ, sive naturam completam prout ad gradum individualem contractam per individualia principia : tum secundo esse proprium hujus individui, quod scilicet in eo sit receptum ut proprius actus in propria potentia ».

Si ce n'est pas très exactement la position même du P. G., reconnaissons sans ambages que le P. G. n'a pas su se faire comprendre.

Nous ne nous serions pas attardé à relever cette identité de doctrine, si le P. G., avec une loyauté et une candeur dont nous allons avoir à relever beaucoup d'autres exemples, ne reconnaissait et n'admettait sans sourciller toutes les conséquences — très graves, avouons-le — d'où les adversaires de cette position tirent leurs propres objections et arguments. Avec une telle théorie, disent-ils, la nature humaine est complètement absorbée, résorbée dans l'*Esse* divin, en sorte qu'on ne peut plus la considérer comme créée. Or le P. G. le concède explicitement :

« Cum ens creatum et finitum tale sit per *esse* finitum realiter ab ente distinctum, patet quod assumptio ad Imparticipatam Entis rationem, elevet essentiam ad ordinem infinitum, et separet ab ordine finitorum : in ratione *entis propria*, est *ens infinitum,* increatum, nequit simpliciter *creatura* appellari... Hæc est metaphysica significatio articuli S. Thomae : « utrum haec sit vera, *Christus est creatura* » : In Jesu Christo deficit relatio realis (quam tamen nos aliter explicamus ac S. Thomas id facere videbatur in I, q. 45, a. 2) et peculiaris creaturae ad Deum » (p. 132).

S. Thomas que cite l'auteur au même endroit a bien écrit : « Jesum Christum non esse Creaturam in ordine *entis* definitam, per esse et relationem distinctionis ab Ente » (III P., q. xvi, a. 8). Et il est trop évident en effet que le composé théandrique, l'Homme-Dieu comme tel, ne rentre pas dans les catégories communes ni ne saurait être rangé absolument parmi les créatures. Mais que, *dans* le Christ, il n'y ait pas entre la nature humaine et le Verbe *relatio creaturae ad Deum* et que la nature humaine du Christ ne puisse être appelée créature, nous croyons que ces conséquences en effet découlent très logiquement de la thèse Capréolus-Billot, mais nous nous demandons quel théologien de profession oserait les soutenir explicitement et ne les repousserait comme inadmissibles et à tout le moins téméraires. Et de même, qui d'entre eux admettra cette autre conclusion que tire aussitôt après le P. G. : « Essentia hypostatice Enti unita ordinem temporis transgreditur sicut et creaturae et aliter tempore mensuratur » (p. 133), et donc que l'humanité du Christ n'est pas dans le temps, qu'elle est dans l'éternité et éternelle?

En vérité, n'y a-t-il pas là de quoi justifier amplement toutes les critiques qui sont faites depuis toujours à cette conception et que nous avons nous-même exposées et développées déjà à deux reprises dans les « Archives » ?

2. *La théorie de l'être.* — Ce qui est cependant de beaucoup le plus important dans l'ouvrage du P. G., ce sont les fondements de cette théorie du suppôt et toute la substructure métaphysique dont la thèse que nous venons de résumer n'est qu'une application. Aussi bien l'auteur a-t-il cru nécessaire de reprendre de très haut la question et de la rattacher avant tout au problème essentiel de l'être. Un métaphysicien ne peut que le louer de ce souci : c'était l'unique méthode qui convînt en une pareille matière. Et l'on en voudra d'autant moins au P. G. qu'il témoigne, dans l'essai de synthèse que nous proposent les deux premières parties de son ouvrage, d'une puissance systématique remarquable et d'une originalité qui mérite incontestablement d'être signalée et soulignée.

Dans cet essai, l'auteur se réclame de l'école thomiste la plus rigide et en défend toutes les thèses classiques sur la distinction réelle d'essence et d'existence, la pure potentialité de la matière première, le principe d'individuation, l'unicité de forme substantielle, etc. etc. Mais toutes ces thèses sont transposées dans un plan qui n'est pas du tout celui du thomisme traditionnel, commandées qu'elles sont par cette autre thèse qui est absolument personnelle au P. G. : « En vertu du principe de contradiction, l'*ens* ou l'*esse*[1] qui seul dit la réalité, n'est ni univoque, ni analogue, mais unique, simplement infini, parfaitement pur et esssentiellement simple ». S'il était analogue, répète l'auteur à plusieurs reprises, alors plus de distinction réelle entre l'essence et l'existence, plus de raison de dire que « actus limitatur per potentiam realiter distinctam », que l'acte n'est pas limité par lui-même ; alors les objections du P. Descoqs vaudraient :

« Si enim ratio formalis entis, quatenus talis et ut primi principii jura (*sic*) obedit, analoga sit, distinctio esse ab essentia tueri (*sic*) non potest, imo superflua omnino est ad entia finita constituenda, ut acute notaverat Suarez, nunc subtilis metaphysicus P. Descoqs roboravit. Revera enim tunc ratio entis, primi principii exigentiis obtemperans per seipsam esset simpliciter diversa, immediate plures modos definiret in quos per se ex ipsa entis natura divideretur, quin opus esset ulla limitatione extrinseca per receptionem rationis proprie entis (esse) in alia realitate improprie

1. L'auteur parle indifféremment de l'un ou de l'autre; p. 25, il déclare qu'il appellera l'*ens* l'*esse* et p. 33, il écrit : « *esse* est *tota* et *sola* ratio *entis* qualis a primo principio definitur ».

ens (essentia). Ens ergo formaliter et directe in plura divideretur et simpliciter loquendo ratio entis non haberet unum conceptum distinctum objectivum » (p. 26; cf. p. 53).

Aussi bien l'être au sens propre est le terme d'une *abstraction formelle* parfaite et non pas du tout d'une abstraction *totale*. Avec la première, il est impossible d'arriver à un concept commun à Dieu et à la créature et c'est pour cela qu'il faut dire ce concept unique; avec la seconde on obtient bien un concept qui a une certaine unité logique et qui permet en se combinant avec l'être terme de l'abstraction formelle, de construire l'analogie; mais l'abstraction totale n'a aucune valeur métaphysique et plût au ciel que les philosophes s'interdisent d'y avoir recours (p. 122).

Quant à *l'analogie* elle est métaphysiquement inutile :

« Abstractio analogica, ni vehementer fallimur, nihil aliud est quam transitus quidam a conceptibus et proprietatibus abstractionis totalis (menti humanae aliquatenus naturalior et facilior quam formalis) ad realitatem primo principio regulatam, ideo et abstractione formali definiendam. Si analoga ergo dicimus « quorum nomen idem, ratio significata per nomen est simpliciter diversa et secundum quid eadem », ratio formalis diversitatis simpliciter ab abstractionis formalis natura et proprietatibus dimanat, unitas vero secundum quid ab abstractione totali. Unde per se metaphysice inutilis est theoria analogiæ; tantum quoad nos et non necessario utilis censenda, usquedum metaphysica per solam abstractionem formalem non exstruatur » (p. 28).

En définitive, toute la métaphysique thomiste vit sur une méprise fondamentale qui brouille tout et qui est la théorie absolument vaine de l'analogie. Non, l'être n'est pas analogue, il est unique et, par voie de conséquence, les principes de contradiction et de raison suffisante n'ont pas non plus de valeur analogique : « utrumque principium nullatenus est analogum enti finito et Enti, sicut et ipsamet ratio entis a primo principio definita » (p. 48). C'est pour n'avoir pas compris cette vérité essentielle : « quia ratio entis proprii nullo modo est analoga, seu immediate et per se in plures dividitur rationes entis, sed unica tantum et infinita », — que l'infortuné P. Descoqs, dans la critique « acuta » qu'il a faite de la thèse thomiste sur la limitation de l'acte, s'est en somme complètement fourvoyé. Son excuse du moins est que l'exposé généralement reçu du thomisme prête le flanc à ces attaques :

« Quamvis in communi expositione systematis thomistici, analogiae nimis praestantem tribuendo locum, ansa praebeatur huic impugnationi, nec illa admissa videmus quo modo effugere possit et dissolvere rationes,

nisi analogiam omnem removendo *a propria ratione entis qualis a primo principio definitur* » (p. 34; cf. n. 93, p. 135, col. 1).

Le principe de l'unicité, de l'infinité positive et de la simplicité absolue de l'être devient ainsi l'axiome fondamental de toute la Métaphysique, avec cette conséquence, parfaitement logique dans l'espèce, que, si l'on doit admettre, en même temps que cette unicité de l'être, la multiplicité des êtres, les droits primordiaux de l'Être fondés sur le principe de contradiction devront être toujours sauvegardés. Ecoutons plutôt l'auteur :

« Si intra ipsam entis rationem multitudo reperienda sit, hujusmodi entia simplicitate entis frui nequeunt, sed composita debent esse realiter : tamen cum principium contradictionis realitatis imperio potiatur et cuncta sub ejus ditione posita sint ut realitate nobilitentur, in omni multitudine ratio formalis reperiri debet, in qua jura primi principii formalissime serventur, ideo : *a*) *propriam entis naturam* talis ratio possidere debet ; *b*) sub *modis propriis entis*, ideo de se *infinita simpliciter* sit, nec finiatur nisi *impositione* et vi externa; *unica*, ita ut multitudo ei *accidat*, *simplicissimaque* sit interne, ita ut puram et illibatam servet rationem entis, quamvis ei imponatur compositio seu unio cum aliena natura (essentia); quae omnia non complerentur, si esse (ita appellatur ratio entis proprie sumpti) cum essentia formaliter identificaretur » (p. 29).

D'où cette thèse qui « renferme toute la doctrine, totam complectens doctrinam » :

« Prima Propositio. Rationes formales Entis, unicitatis, quantitatis (virtualis) entis, puritatis seu simplicitatis omnimodae, entis accipiendo naturam qualem primum principium declarat, identitatem omnimodam exigunt in quocumque inveniantur sive imparticipatae sit naturæ sive participantium ordini accenseatur. — Rationes Entis, unicitatis, quantitatis (virtualis) entis, simplicitatis internae in ipsa entis natura proprie per *esse* identice et formaliter in omni ente defenduntur, sive in materiali, sive in spirituali ordine reponatur : adeo ut *esse* sit identice et formalis, ubilibet et semper, ipsamet ratio propria *entis* et ipsa quantitas entis et ipsa sola et pura ratio entis » (p. 30).

Il fallait citer ces textes étonnants et fondamentaux chez le P. G. : on ne nous eût pas cru sans cela. Mais poursuivons notre exposé.

En vertu du principe énoncé par saint Thomas : « non potest esse quod ens dividatur ab ente in quantum ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens » (*In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 1), l'auteur, avec les thomistes rigides, trouve dans l'essence pure puissance, *potentia entis* (p. 31), le principe de cette opposition à l'*ens* (c'est-à-dire à l'*esse*) et de cette limitation dans la créature. C'est sous l'influx actuel

de l'essence : « sub influxu essentiae actuali, immo necessario actuali », que l'*esse* est multiplié et fini :

« Adeo violenter et invite, τὸ esse limitatur et multiplicatur ut, nisi actualiter et indessinenter ab essentia finiatur, in seipso nequeat acceptam servare finitudinem » [! !].

Cette essence, comme il convient, est dotée par le P. G. de propriétés diamétralement opposées à celles de l'*esse*, mais dont certaines au moins n'ont pas accoutumé de lui être attribuées. C'est ainsi que, p. 52, l'on nous dit : « Essentia ergo *tota* quanta sit, *est* sola potentia entis, nec plus nec minus rationum formalium et gradus earum possidebit quam quae necessariae sint ad ens plurificandum, finiendum ». Elle est pur principe de multiplicité, et comme telle, elle n'est pas exigée de façon absolue par le premier principe :

« Probatum manet rationem formalem essentiae absolute et necessario a primo principio non exspostulari, propter ordinem entis : non enim ens corrueret, si essentia impossibilis redderetur ; non enim spectat ad proprium entis ordinem » (p. 81).

Dans son ordre toutefois, l'essence est « quid Imparticipatum », tout de même que l'*Ipsum esse* l'est « in ipsa Entis ratione » ; et p. 62, on lit :

« Essentia seipsa est formaliter et imparticipate potentia, finita, multiplex... quin de se ad principium limitationis actus per potentiam recurrendum sit; sed sistere in ipsa essentiae ratione et constitutione, definita clarissime (ni fallimur) a primo principio et a natura entis ».

Contrairement à l'*esse* qui est unique, elle est en tant que principe de multiplicité, analogique (p. 52). Bien qu'elle ne soit pas un pur néant, elle n'est constituée *possible* intrinsèquement que par l'*esse* ACTUEL : « actualis informatio essentiae per esse est conditio possibilitatis *intrinsecae* » (p. 33).

D'ailleurs l'essence n'est pas entièrement soumise aux premiers principes, s'il est vrai qu'elle ne repousse pas *toute* judicature des premiers principes, et donc qu'elle n'accepte pas celle-ci en tout :... « non enim essentia abnuit *omnem* influxum primorum principiorum » !

Mais inutile de poursuivre davantage cet exposé. Venons-en à la critique.

3. *Quelques remarques sur cette théorie de l'être.* — Tout d'abord reconnaissons la belle franchise et loyauté du P. Garcia, qui, défen-

dant, du moins quant à leur teneur, les thèses thomistes les plus spécifiques, admet et « encaisse » le bien-fondé d'un nombre fort important d'objections faites à ces mêmes thèses dans la théorie thomiste classique. A ses yeux, on l'a vu, pour qui tient l'analogie de l'être, la thèse de la distinction réelle d'essence et d'*esse* n'a plus de signification. De même il concède que, dans la ligne de l'analogie, l'analogie d'attribution l'emporte sur l'analogie de proportionnalité (p. 28), que l'existence est objet d'intuition, non terme d'abstraction (p. 52), etc., etc.

En retour, il faut bien lui faire aussi quelques concessions importantes. Si l'on assigne comme base à la distinction réelle la limitation de l'acte d'*esse* par l'essence et si l'on veut donner à la théorie de la participation ainsi fondée un sens vraiment réel et métaphysique qui ne soit pas purement de surface, il faut nécessairement partir, comme le P. G., de l'*unicité* stricte et de l'*infinité* POSITIVE de l'*esse*. Une telle position, dans le système, est la seule cohérente et logique. De même cette hypothèse ne tient que si l'on admet au point de départ une abstraction formelle parfaite de l'*esse*, telle que la définit Cajetan. De même encore, cette unicité de l'*esse* et cette abstraction formelle parfaite étant supposées, la théorie de l'analogie de l'*esse* et par suite de l'*ens*, non seulement est inutile, comme le dit le P. G., mais est un non-sens. Quant aux points de départ, nous n'admettons certes pas qu'ils soient fondés en saint Thomas; mais qu'ils soient impliqués dans la métaphysique de Cajetan, dont le P. G. s'est pénétré jusqu'aux moelles, cela nous paraît évident, tout de même que les conséquences, inattendues chez un thomiste, qu'il en a tirées avec une rigoureuse logique et que nous allons passer en revue sous trois titres différents.

a) *Le Panthéisme*. — Si nous nous plaisons à reconnaître chez le P. G. une puissance de dialectique peu commune et un sens métaphysique véritable, toutefois, on le devine aisément, ces louanges très sincères emportent avec elles une condamnation radicale *et* des principes supposés au point de départ *et* du système que soutiennent ces principes. Cajetan a beau en être l'inspirateur, cela ne fait rien à l'affaire et n'empèche pas que l'ensemble ne soit faux et ruineux. La raison en est manifeste : *ce système implique à l'évidence le panthéisme* et l'on demeure stupéfait que le P. G. n'ait pas *vu*, ne paraisse pas soupçonner cette conséquence pourtant obvie. Si l'*esse* de soi est nécessairement *unique et infini simpliciter :* « Ratio entis per primum principium definita est tantum UNICA ET INFINITA SIMPLICITER [c'est le P. G. qui souligne et imprime en grandes capitales], ut probavimus in I. P., art. II et III » (p. 81); si dans tout être

qui est, en tant qu'il est, il ne peut pas ne pas garder comme tel, sa nature et ses titres (p. 30 : cf supra *Prima propositio*), il faut conclure qu'il demeure un et identique et unique en toutes les créatures : ce qui est l'essentiel même de toute position moniste. L'*esse* que nous donne immédiatement l'intuition et qui devient terme d'une abstraction formelle parfaite, dit de soi positivité, réalité de l'acte ou perfection, acte pur, forme essentiellement simple, qui se retrouve le même en tous les êtres comme leur acte dernier, mais qui, dans sa pureté absolue, ou (comme se plaisent à le redire certains fervents) « adamantine », en raison de son unicité et illimitation essentielle, n'est et ne peut être que Dieu. C'est Dieu que participent donc toutes les créatures, mais au sens le plus strict du mot, en lui étant essentiellement — par leur essence — non seulement unies, mais identifiées. Si ce n'est pas cela que signifie toute cette belle construction, il faut renoncer à lui donner un sens intelligible.

Or, il n'y a malheureusement pas à en douter, c'est bien cela qu'elle signifie. Le P. G. se charge de dissiper toute équivoque à ce sujet et n'hésite pas à abandonner jusqu'à son maître Cajetan qui voudrait échapper à cette conclusion énorme :

« Rationem ergo formalem entis a primo principio definiti, τῷ esse seu existentiæ formaliter identificamus (quamvis fortasse historica S. Thomae sententia non sit [en effet!]) et sub hoc adspectu plura esse et essentiae munera delimitare possumus et clare definire, quam quod traditio thomistica fecit. Unum tantum notandum velimus, rationem formalem τοῦ esse per se ANALOGAM NON ESSE IMAGINANDAM, SED UNICAM SICUT ET IPSA RATIO ENTIS SEU DEI [c'est moi qui souligne]. Igitur sententia Cajetani : « Concedo quod esse prius natura est in seipso tantæ perfectionis, puta finitæ vel infinitæ, quam sit receptibile aut irreceptibile in hoc vel in illo » — falsa omnino est, ni fallimur » (p. 27).

En quoi, du reste, le P. G. est parfaitement logique, reconnaissons-le à nouveau. Depuis toujours en effet se pose à propos de la limitation de l'acte d'*esse* par la puissance l'alternative classique : ou cet acte est un et infini positivement par lui-même, et c'est le panthéisme, ou il prescinde de toute finitude et infinitude et il ne saurait plus être question de distinction réelle d'essence et d'existence dans la créature : là où nous avons une raison formelle précisive, bien plus là où cette raison est analogue, une composition réelle d'acte et de puissance perd toute signification. Le P. G. concède généreusement la logique du second membre. Par malheur, il ne fait cette concession que pour repousser le même second membre avec énergie, et pour embrasser sans hésiter le premier comme

définissant la seule position qui puisse fonder une distinction réelle. Ce qui est une aberration déconcertante de sa part et ne peut que le jeter en plein panthéisme. La distinction réelle n'est pourtant pas une fin en soi!! Aussi bien, loin de la sauver, au sens thomiste, le P. G., en choisissant l'unicité et l'infinité positive de l'*esse* ou *ens,* aurait dû se rendre compte qu'il ne pouvait pas éviter l'identité et donc qu'il ne pouvait plus conserver qu'une distinction réelle au sens non pas du tout thomiste, mais *spinoziste*[1].

b) *L'abstraction formelle.* — Le P. G. me reproche de n'avoir pas compris l'abstraction formelle et pour cela de passer à côté de la distinction réelle. J'accepte le reproche! Mais qu'il se rassure! Si je n'entends pas de même façon que lui et Cajetan l'abstraction formelle de l'être comme tel, *ens in quantum ens,* c'est tout à fait consciemment et en connaissance de cause, parce que j'estime cette manière de l'entendre simplement fausse et catastrophique en métaphysique. L'abstraction formelle de Cajetan et du P. G. a pour terme une forme simple, une, complète dans sa ligne, se suffisant pleinement à elle-même, autrement dit, si ce qu'ils disent a un sens et ne se ramène pas à une formule vide, — l'être qui est l'être par soi, l'être *a se.* Abstraction d'ailleurs très difficile à réaliser, nous dit-on, et que le même Cajetan déclare n'être pas encore connue d'hommes très savants : « et forte adhuc viris doctissimis non innotuit » (*In De Ente et essentia,* q. I, concl.). Et pourtant abstraction d'une importance capitale, car c'est elle et elle seule qui nous donne l'objet propre de la Métaphysique et par quoi devra se distinguer essentiellement l'Ontologie thomiste de toute autre.

Manifestement l'être ainsi obtenu qui spécifiera la Métaphysique n'a rien de commun avec l'*ens in quantum ens* auquel la Scolastique traditionnelle, avant comme après Cajetan, avait coutume d'assigner ce rôle. Bien loin d'être infini *simpliciter* et unique, l'*ens commun* de l'Ontologie classique n'est et ne peut pas plus être infini que fini, puisqu'il est analogue et doit s'appliquer au fini comme à l'infini; puisque, s'il représente au regard de l'esprit, toutes choses selon tout ce qu'elles sont, il n'est pas pour autant une forme *unique* que participent, réellement et telle quelle, toutes choses et qui appartient *identiquement* à toutes choses. Au vrai l'*esse* comme tel, qui n'est pas formellement l'*esse* divin, n'est le terme ni d'une abstrac-

1. D'aucuns, je le sais, croient pouvoir s'en tirer en introduisant un troisième terme dans l'alternative : tel M. De Raeymaeker auquel nous répondons plus bas. Dans les « Archives », VI, 4, p. 107-109, nous avions déjà répondu à une tentative semblable du P. Wébert. Et nous y reviendrons dans le t. II de nos *Prælectiones theologiæ naturalis.* Cette tentative désespérée est nécessairement vouée à l'échec.

tion totale ni d'une abstraction formelle au sens strict, mais d'une espèce d'abstraction, unique en son genre, qui participe des deux : et sur ce point, il faut rendre hommage à la sagacité du P. G. pour qui — nous avons cité plus haut son texte — l'analogie implique et combine les deux abstractions formelle et totale. L'*ens* commun analogue est conçu sans doute à la manière d'une forme, mais d'une forme absolument irréductible à toute autre, d'une forme essentiellement imparfaite, puisqu'elle vaut de tout, qu'elle s'applique confusément à tout et prescinde de toute détermination ; abstraction stricte cependant, puisque, malgré sa nature précisive, cependant elle enveloppe toute réalité, toute partie de réalité, tout intelligible sans qu'on puisse en déduire par voie d'analyse, et donc sans qu'elle contienne *actu implicite,* aucun de ses inférieurs : relevant donc de l'abstraction formelle par la simplicité de son indétermination et de sa signification, qui prescinde de tout sujet ou matière, mais aussi de l'abstraction totale par l'infinité de ses applications possibles. Il n'y a d'abstraction formelle de l'*esse* au sens propre que celle de l'Être infini, Dieu, pour autant que nous pouvons en approcher et l'exprimer. Loin d'être donnée d'emblée, cette abstraction est le terme de longues et, pour beaucoup, très difficiles élaborations et elle ne peut jamais être parfaite évidemment ; mais poussée à son point extrême, elle ressemblerait de façon singulière, si l'on s'en tient aux descriptions de Cajetan et de ses disciples modernes, à l'intuition de l'être que Plotin prétend avoir atteint dans ses extases, ou à celle dont se prévalent les Ontologistes.

c) *L'être fini.* — En n'admettant pas d'autre abstraction pour l'*esse* ou l'*ens* que cette abstraction formelle stricte, selon la description qu'il en donne, p. e. p. 15-16, le P. G. rend impossible toute explication de l'être fini comme tel. Il le reconnaît d'ailleurs équivalemment lui-même — et candidement — lorsqu'il nous avoue, p. 52, que, sans l'expérience, s'il fallait à l'aide du seul principe de contradiction déduire *a priori* la multiplicité des êtres, ce serait besogne extrêmement difficile :

« Si per experientiam evidenter realitatem multitudinis entium comprobare nequiremus, a priori, omnino difficillime, possibilitas multitudinis demonstraretur, solis primi principii juribus stando, postquam ostensi fuerimus (*sic*) primum principium tantum definire unum ens, infinitum, simpliciter perfectum, simplicissimumque. Facilius error Parmenidis esset condonandus, et pantheismi metaphysici, admisso ipso Ente et primo principio, quam plebeia Melissi opinio ».

On le croira sans peine ! Et non seulement ce serait « excessivement difficile », mais quand on a posé les principes que pose le P.

G., à savoir que l'être n'est pas analogue, qu'il est unique, etc..., ce ne sera pas moins difficile — c'est-à-dire tout aussi impossible — *a posteriori ex experientia* qu'à *priori*. Une fois admis des principes métaphysiques qui la contredisent formellement, vous êtes impuissant à expliquer l'expérience; celle-ci n'y peut rien! Et lorsqu'après avoir fait de l'*esse-ens* une abstraction formelle, unique, infinie, vous nous parlez de participation de l'être fini, p. 30-31, 35, etc.., de composition réelle d'essence et d'*esse*, passim, manifestement cette participation ne pourra être qu'une participation dans l'unicité de l'être et par conséquent panthéistique. Toutes les plus belles protestations n'y feront également rien, la logique ici est implacable. Pour rendre raison de la multiplicité des êtres, vous n'avez d'autre ressource que de changer vos principes.

Que l'on m'entende bien! Je ne dis pas du tout que le P. G. tient et défend une thèse panthéiste. *Absit!* L'auteur n'en veut très certainement à aucun prix. Mais il pose des principes et il défend une notion de l'*être* qui, malgré sa volonté expresse de maintenir la multiplicité conformément aux données de l'expérience, du sens commun et de la foi, ne peut lui faire éviter logiquement le panthéisme. L'être unique infini *simpliciter* et parfaitement simple ne se limite pas, ne se restreint pas : on ne peut le concevoir comme limité et comme restreint qu'à la condition de lui faire épanouir, développer au dehors ses virtualités, ce qui donne les essences, les modes de l'être strictement un du monisme, mais ce qui donne aussi une réalité essentiellement contradictoire comme le montre la critique du panthéisme. Telle est la rançon nécessaire que doivent payer tous les contempteurs de l'analogie : le cas du P. G. apporte la plus éclatante confirmation à cette règle générale. Mais telle est aussi la conclusion logique et fatale de la théorie de Cajetan sur l'abstraction formelle de l'être et la nature de son analogie fondamentale de proportionnalité : lorsqu'il s'agit de donner un sens à celle-ci et à la distinction d'essence et d'*esse*, fondée sur la proportion de l'essence à l'*esse*, de soi un, infini, nécessaire, qui réalise pour Cajetan la notion d'être, il n'y a pas d'autre issue possible que celle du P. G.

A cette critique principale, nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres, mais qui allongeraient démesurément cette recension. Par exemple si l'analogie est inutile et si l'abstraction formelle de l'être ne peut nous donner aucun concept commun à Dieu et à la créature, quelle connaissance pouvons-nous nous flatter d'avoir de Dieu et comment ne conclura-t-on pas à un agnosticisme radical vis-à-vis de

l'Être premier? De plus si, comme le P. G. le dit à plusieurs reprises, dans la créature l'essence et la possibilité sont *nihilum absolutum* en dehors de l'information actuelle par l'*esse* (p. 33, 107, 109), et si l'essence se distingue de l'*Ens* ou *esse*, uniquement comme une *privation* ou une *négation* (p. 71), comment tirera-t-il jamais de là une distinction réelle? Etc.[1].

Enfin, dernier grief : le nombre de fautes d'impression, de barbarismes et de solécismes énormes dépasse toute permission dans cet ouvrage! A certaines pages, on en trouve huit, dix, parfois plus! Et l'on se heurte à chaque pas à des tournures déconcertantes comme *ostensi fuerimus* pour *ostenderimus*, *definiti sumus* pour *definivimus*, *tueri* employé au sens passif, etc... et autres semblables qui font trop souvent de la lecture de ce livre un exercice de devinette. L'auteur aurait pu prévoir que ses théories ne manqueraient pas de provoquer à elles seules des réactions assez vives et qu'il lui fallait donc veiller avec d'autant plus de soin à ne pas indisposer ses lecteurs par d'aussi insupportables négligences.

Tout en regrettant d'avoir à formuler des conclusions aussi pessimistes, nous n'en adresserons pas moins au P. G. nos félicitations pour l'œuvre assurément très originale et très curieuse qu'il vient de publier; nos remerciements aussi pour le secours très efficace qu'il apporte, sans le vouloir, à confirmer par sa sincérité et sa loyauté d'enfant terrible le bien-fondé des critiques et des thèses dont nous poursuivons la diffusion avec persévérance depuis longtemps déjà.

*
* *

L. De Raeymaeker, *Metaphysica generalis*. Louvain, Impr. « Nova et Vetera », 1932; 2 gr. in-8, 450 pp.

Le Cours de Métaphysique générale que M. De Raeymaeker vient de publier se distingue de ses semblables par la division matérielle

1. A ce sujet, on me permettra bien en note une brève remarque. N'est-ce pas un spectacle assez réjouissant pour un philosophe foncièrement attaché à la doctrine de saint Thomas, mais indépendant et inféodé au seul parti de la vérité toute nue, bref pour un « free thomist », comme m'a appelé le P. Bremond dans un périodique américain, de voir les tentatives multiples et complètement divergentes que font les tenants des 24 thèses dites thomistes pour tâcher de leur trouver une base solide et ferme? Tous s'accordent à dire que cette base est la notion d'être et la distinction réelle d'essence et d'*esse* dans la créature. Mais quand il s'agit de définir l'une et l'autre, c'est le désaccord le plus complet, ce sont les conceptions les plus incompatibles qui se cachent sous les mêmes étiquettes. La dernière en date, celle du P. Garcia, est assurément l'une des plus personnelles et des plus caractéristiques : si elle était admise — mais on peut douter qu'elle le soit! — elle bouleverserait de fond en comble, après tant d'autres, toute la métaphysique thomiste. A quand la prochaine?

très nette qu'il met entre la doctrine et son histoire, sans du reste vouloir aucunement les séparer, mais en prétendant tout au contraire faire ainsi mieux servir l'exposé *des doctrines* à l'enseignement de *la* doctrine elle-même. L'ouvrage comprend deux tomes, dont le premier contient un exposé méthodique et très clair de l'Ontologie thomiste classique, dont le second, d'égale étendue et qui a pour sous-titre *Notæ historicæ,* donne à propos des grandes questions traitées dans le premier et en en suivant très exactement l'ordre, l'exposé succinct des solutions que ces questions ont reçues au cours des âges : exposé nécessairement bref, mais consciencieux et très averti des meilleurs travaux sur la matière.

L'innovation est à tout le moins intéressante. Il se peut qu'elle soit favorablement accueillie, il se peut aussi qu'elle rencontre un moindre succès : l'expérience seule décidera de son opportunité et de ses avantages ou désavantages pédagogiques et montrera s'il est préférable on non de forcer l'élève à consulter et à tenir ouvert devant lui à propos d'une question deux volumes au lieu d'un seul où ces exposés historiques seraient venus s'insérer à leur place res pective dans l'exposé doctrinal. Ici nous nous abstiendrons prudemment d'émettre un avis ferme.

Quoi qu'il en soit, un point demeure acquis. Il n'est pas un professeur qui ne tienne que, pour faire comprendre à ses élèves le sens et la portée des problèmes métaphysiques, rien ne saurait davantage exciter leur attention ni mieux préparer les esprits à accepter les thèses dogmatiques que de leur faire connaître à quelles occasions les problèmes sont nés et comment les divers maîtres de la pensée ont été amenés à les résoudre, mais à une condition cependant, c'est que l'exposé ne se borne pas à quelques schèmes tranchants et énigmatiques qui détachent complètement les solutions particulières des grands systèmes dont elles font le plus souvent partie intégrante; et par suite que l'on sache recourir au besoin à de larges exposés synthétiques qui permettent de situer et de juger une doctrine. A ce point de vue, l'on ne peut nier que le plan suivi par l'*Histoire de la philosophie* de Janet et Séailles, selon l'ordre des questions et des problèmes, ne puisse fournir de très utiles suggestions au professeur de philosophie, encore que cette *Histoire* omette la plupart des questions d'Ontologie scolastique. Nous nous persuadons sans peine que telle a bien été l'intention de M. De Raeymaeker, en donnant à la partie historique de son cours un soin aussi particulier, de mettre l'histoire au service de la doctrine : et il faut l'en féliciter sans réserves. Tout au plus regrettera-t-on que parfois ses *Notæ* soient un peu trop succinctes et qu'il ne se soit pas inquiété davantage de

dégager et faire saillir le lien logique qui rattache les solutions de détail dans les différentes écoles scolastiques à leurs principes fondamentaux respectifs, par exemple à la conception qu'elles se font — mais combien diverse selon les auteurs! — de l'*être*.

Quant à la *doctrine* même que défend M. De R., c'est la doctrine de l'école thomiste traditionnelle. Il serait inexact de dire que l'auteur l'ait renouvelée en quelque façon. Plan, thèses, — disons plutôt conclusions : car l'auteur ne procède pas par thèses ni assertions bien délimitées et bien mises en évidence, ce qui, pédagogiquement parlant, ne marque pas un progrès dans un *manuel* scolaire, — donc plan, conclusions et arguments relèvent du thomisme le plus classique, servi par une information très à jour, un grand souci de loyauté dans la détermination de la pensée des auteurs dont il fait mention, une courtoisie parfaite dans la discussion des opinions qui sont écartées : tous mérites qui ne sont pas de mince valeur et qu'il fallait souligner.

Sur le fond des questions, je me contenterai de relever quelques points que, sans faire du tout le procès du thomisme en général, l'on pourrait s'étonner que l'auteur n'ait pas traités, dans le plan même où il se met, avec une attention suffisante.

1. *Sur les rapports de l'analogie d'attribution et de proportionnalité,* p. 22 et sq. — La position prise par M. De R. dans cette question qui divise l'école thomiste elle-même, est celle de Sylvestre de Ferrare que suivent M. Balthazar et le P. Blanche. Or nous ne voyons pas qu'elle soit absolument cohérente avec ce que M. De R. tient par ailleurs.

D'une part, en effet, il écrit que l'analogie d'attribution qui est essentiellement une analogie *per prius et posterius*, est une analogie de proportion qui ne peut être qu'*extrinsèque*. Et M. De R. de citer à l'appui M. Balthazar : « Ce qui distingue la métaphore de l'analogie d'attribution, c'est que la perfection, abstraction faite de son sens propre ou figuré, est considérée comme *intrinsèque* à *chacun* des analogués dans la métaphore, ce qui ne se vérifie pas dans l'analogie de proportion directe » (p. 25, n. 1) : proposition d'ailleurs fausse et qui est le contraire exact et formel de la vérité.

D'autre part, expliquant l'analogie de *proportionnalité*, M. De R. nous dit qu'elle est l'analogie vraie et fondamentale et, pour faire comprendre cette analogie, il écrit :

« Secundum analogiam proprie dictam unus conceptus diversos ejusdem perfectionis gradus repraesentat. Quare etiam haec analogiae species

est analogia secundum prius et posterius, scilicet essentialiter importat inaequalitatem et consequenter ordinem terminorum affirmando, quamdam « *attributionem* » seu « *proportionem* » unius termini ad alium includit. Quae tamen proportio est « *intrinseca* », quia, ratione analogata realiter multiplicata, ipsi termino vere « *inest* » et ei non tantum accedit. Nunc autem inaequalia de se quoddam maximum et gradus quoddam summum supponunt. Quare denique tandem ordo quem omnis ratio analogata implicat per respectum ad summum terminari debet, qui proinde principalis est, ceteri vero secundarii. Quo sensu omnino recte ait S. Thomas : « In *omnibus* nominibus quae de pluribus *analogice* dicuntur, necesse est quod omnia dicantur *per respectum ad unum* » (*Iª P.*, q. XIII, a. 6 c.)... Quare haec species analogiæ est *secundum principalem* et *secundarios terminos* et consequenter quamdam *attributionem* seu *proportionem* INTRINSECAM (c'est moi qui souligne ce dernier mot qui est bien dans le texte de M. De R.) terminorum ad principalem terminum includit (p. 25-26).

Il nous semble qu'ici il faut nécessairement choisir : ou l'analogie de proportionnalité implique et présuppose une attribution ou proportion *intrinsèque* d'un ou de plusieurs termes à un terme commun, c'est-à-dire une inégalité dans la réalisation d'une même perfection, ou une similitude intrinsèque fondée sur une relation de causalité et donc une dépendance de l'un des termes vis-à-vis de l'autre qui lui est supérieur et qui sera donc premier, — ou elle n'en implique pas, comme le veulent Cajetan, Jean de Saint-Thomas et leur école entière. Si vous optez pour cette seconde hypothèse, nous n'hésitons pas à maintenir ce que nous avons déjà développé ailleurs à plusieurs reprises, à savoir qu'on ne peut éviter dans le cas d'une telle analogie appliquée à Dieu : — soit l'agnosticisme : aucun principe d'unité n'est plus possible pour cette analogie, — soit au contraire le panthéisme : le principe d'unité que l'on voudra garder pour éviter l'agnosticisme ne peut être autre que l'*esse* divin unique et infini qui s'identifie toutes les différences de l'être — ou alors il faut renoncer complètement à la distinction réelle, fondée sur la limitation de l'acte par la puissance. Si au contraire, votre proportionnalité implique et présuppose une attribution *intrinsèque*, comme vient de nous le dire, à très juste titre selon nous, M. De R., c'est-à-dire si chacun des analogués réalise *formellement* la notion analogique comme telle, — alors, que l'on cesse de nous répéter que l'analogie d'attribution ne saurait être intrinsèque[1], et que l'analogie de proportionnalité est première et fondamentale : il y a là une contradiction manifeste.

1. En soi d'ailleurs cette thèse n'a pas de sens. Le terme *sain* appliqué à l'homme *per prius* et secondairement au remède, cause de la santé dans l'homme, exprime bien une perfection qui n'est ni intrinsèque ni propre au

Il resterait d'ailleurs à voir si cette doctrine de l'analogie d'attribution intrinsèque qui nous est ici proposée est compatible avec la notion d'être, proportion d'essence et d'*esse*, qui est propre à Cajetan et que tient, par ailleurs, fermement M. Balthazar. M. De R. ne soulève nulle part la question et ne paraît pas la soupçonner. C'est dommage, car elle est d'importance et pourrait bien marquer la ligne de démarcation entre la métaphysique cajétaniste et celle de Suarez, en laissant toute grande ouverte l'interprétation authentique de saint Thomas.

2. *Sur les Possibles.* — L'appendice que M. De R. donne à leur sujet, p. 56-59, nous paraît notoirement insuffisant. L'auteur, à propos de la thèse célèbre du Card. Mercier, distingue nettement et à juste titre deux questions, l'une *psychologique :* comment acquérons-nous l'idée des possibles? — l'autre *métaphysique :* sur quoi repose leur valeur absolue, quelle est la raison suffisante et dernière de leur intelligibilité intrinsèque? Après avoir affirmé que le Card. Mercier n'avait répondu qu'à la première question, M. De R. se contente, pour résoudre la seconde, de cette phrase : « Statim advertitur hanc intelligibilitatem esse absolutam, proindeque requirere fundamentum absolutum, scilicet ens absolute existens quem Deum vocamus : cf. dicta de ente et de vero transcendentali ». Or, me reportant aux chapitres sur l'être et le vrai transcendental,

remède, c'est évident : aussi aurons-nous dans le cas une attribution *extrinsèque*. Au contraire, le terme *intelligent* ou *sage* considéré *per prius* en Dieu et secondairement dans la créature qui dépend de Dieu et est causée par Dieu, exprime une perfection qui est absolument *intrinsèque* dans chacun des deux analogués. Or la notion d'attribution et de proportion directe ne se vérifie pas moins, — elle se vérifie même beaucoup mieux, — dans ce second cas que dans le premier, ou plutôt elle ne se vérifie pleinement et proprement que dans le second. La différence est que la raison de causalité qui ici justifie l'attribution appartient dans un cas aux analogués secondaires, dans l'autre à l'analogue principal; mais dans cet autre cas, sous peine de ne rien dire, il faut bien reconnaître que la perfection *attribuée* doit nécessairement être intrinsèque et à l'analogue principal et aux analogués secondaires. Nous avons là précisément l'un des meilleurs exemples — entre beaucoup d'autres de nature très différente — qui nous permettent de distinguer deux espèces d'attribution *per prius et posterius :* l'une intrinsèque, l'autre extrinsèque. Tout au plus, pourrait-on dire, afin de contenter tout le monde, que le terme « intelligent » ou « bon », etc., est attribué à Dieu et à la créature en vertu d'une *analogie* INTRINSÈQUE *d'attribution* EXTRINSÈQUE, la *raison* de l'attribution, qui est la causalité, ne se trouvant que dans l'analogué principal. Il est vrai que la causalité de la cause entraînant dans l'effet une relation réciproque par rapport à elle, l'attribution à l'effet de la perfection causée, *en tant que causée*, peut, à tout aussi juste titre, être dite intrinsèque. Mais enfin, passe pour ce mode de parler! à la condition expresse toutefois que dans ces cas l'analogie soit maintenue *intrinsèque*, ce qu'on ne peut nier sans nier l'évidence. Il faudrait en finir avec cette mauvaise et absurde chicane.

je n'ai pas trouvé la moindre trace d'une preuve appuyant cette argumentation. Evidemment, c'est trop peu et je ne vois pas qui une telle solution pourra pleinement satisfaire.

L'auteur en effet se donne la nature *absolue* de ces essences possibles. Mais en quel sens et de quel droit? C'est ce qu'il ne nous dit pas et ce que pourtant nous aurions désiré avant tout connaître, car là et là seulement, est la clé du problème.

Aussi bien telle était précisément la question qu'avait soulevée le Card. Mercier de façon fort pertinente et perspicace. Cette « absoluité » des possibles — si l'on ose dire — ne saurait être une « absoluité » *simpliciter*, elle est tout au plus *secundum quid*. A quel titre dès lors les possibles exigeront-ils Dieu? Au titre de leur rapport à l'existence qu'ils connotent intrinsèquement? ou au titre de détermination, de taléité d'une perfection qui prescinde de cet *esse?* Dans le premier cas, nous retrouvons l'argument de la contingence. Dans le second, Dieu devra-t-il être conclu comme condition d'intelligibilité nécessaire de cette nature *relativement* absolue? Et si oui, comment et par quelle voie devrons-nous la rattacher à Dieu? En un mot, ce fondement ultime des possibles qui est Dieu s'affirme-t-il comme terme d'une déduction faite à partir de l'idée des possibles et donc avant que Dieu ait été prouvé par ailleurs, ou après? Sous une autre forme encore, les possibles peuvent-ils ou non servir de base à un argument pour prouver l'existence de Dieu? On eût été heureux que l'auteur n'escamotât point la difficulté, ou alors spécifiât bien qu'il ne voulait pas la traiter.

La seule conclusion pratique à retirer de ces remarques nous semble d'ailleurs être que la métaphysique des possibles ne peut raisonnablement se traiter qu'en théodicée.

3. *Le transcendental Beau.* — Si les possibles sont pratiquement passés sous silence par M. De R., peut-être pour la dernière raison qui vient d'être dite, en revanche le Beau reçoit un traitement de faveur. Douze grandes pages imprimées en tout petits caractères, — beaucoup plus que le *vrai* qui n'en a que trois et demie! N'est-ce pas excessif et les proportions, aux yeux des élèves, sont-elles suffisamment gardées?

De plus, n'est-on pas en droit de douter que M. De R. entraîne à sa suite tous ses lecteurs et auditeurs, lorsqu'après avoir établi que « omne pulchrum est ens », — ce qui est évident, — il s'avise de vouloir nous prouver la réciproque « omne ens est pulchrum », en alléguant pour toute raison que « ordo entis de se splendens est,

cum integre et perfecte sit intelligibilis » (p. 77)? Il ajoute, il est vrai : « optima est proportio inter ens qua tale et intellectum qua talem, ita ut intellectus de se in contemplatione entis quiescat et delectetur ». Mais cet argument ne vaut, ou plus exactement cette « optima proportio » ne se trouve réalisée que si l'on entend l'*ens qua tale* de l'*ens infinitum* et l'*intellectus qua talis*, de l'intelligence infinie : ce qui manifestement ne nous avance pas. En dehors de ce cas unique, où resplendit et éclate au degré souverain la Beauté, vous n'en avez que deux autres : *ou* bien il s'agira d'une proportion entre une intelligence finie et un être fini qui n'est pas de soi pleinement intelligible, en qui par conséquent ne brille pas de soi et par soi la splendeur du vrai, en qui donc le reflet de l'être qu'il participe peut manquer de tout éclat : mais alors vous ne sauriez nous dire que toute réalité entraîne de soi et nécessairement le repos et la délectation dans la contemplation qu'implique le Beau, à moins que vous ne supposiez la thèse à prouver et que vous n'affirmiez à priori le nécessaire éclat, la nécessaire splendeur de toute participation de l'être quelle qu'elle soit, ce qui serait du verbiage pur. *Ou* il s'agira de l'intelligence infinie contemplant la réalité finie qui dépend d'elle-même et où elle se complaît comme en son image : mais alors comment parler de « beau », toute créature, tout être dérivé et dépendant ne pouvant par rapport à Dieu qu'être déficient, néant, sans proportion ni commune mesure avec son principe? L'intelligibilité dans l'espèce pourra être parfaite vis-à-vis de l'Intelligence pure et subsistante, sans qu'apparaisse en rien l'élément de beauté.

Vraiment si M. De R. n'a pas d'autre argument à fournir en faveur de la transcendentalité du Beau, et si de fait il n'y en a pas de meilleur, on ne doit pas s'étonner que tant de thomistes de marque et tant d'autres philosophes avec eux la repoussent. L'auteur du reste, ici comme partout, est très loyal. En note, après avoir cité parmi les scolastiques contemporains qui favorisent sa position, quelques bonnes références thomistes : Sertillanges, Maritain, Wébert, etc., il en cite d'autres, de non moins bonne marque thomiste, qui repoussent cette transcendentalité : le Card. Mercier, MM. De Wulf, De Bruyne, le P. De Munnynck... tous Belges, comme M. De R., mais auxquels on en pourrait joindre beaucoup d'autres et auxquels il est parfaitement loisible, non seulement à un *free thomist,* mais, à un thomiste *pur,* ou, comme on dit dans le jargon politique actuel, à un « *dur* », de s'associer.

4. *L'essence et l'existence.* — Dans cette question, comme dans toutes celles qui s'y rattachent, M. De R. suit d'aussi près que

possible les positions de l'école dominicaine. Mais c'est ici que l'on regrette vraiment le plus que l'auteur n'ait pas essayé de renouveler, ou, s'il a essayé, n'ait pas du tout réussi à renouveler son sujet. Peut-être reprendrons-nous ailleurs ses arguments, qu'il a tenté de synthétiser dans un article de la « *Revue néo-scolastique* » de mai 1932, pour montrer comment, avec la meilleure bonne foi du monde, un philosophe hanté par des préjugés indéracinables peut passer sans s'en apercevoir à côté des difficultés essentielles de sa position : manifestement il ne les *voit* pas.

Contentons-nous pour aujourd'hui de quelques remarques brèves.

a) Rapportant cette objection classique contre l'argument traditionnel tiré de l'opposition des concepts d'essence et d'existence, c'est à savoir que ces concepts s'opposent, il est bien vrai, — l'essence contingente n'ayant pas par elle-même, *a se,* l'existence et donc n'*étant* pas formellement l'existence, — mais ne s'excluent pas ; qu'ils prescindent métaphysiquement l'un de l'autre, mais qu'ils s'incluent *en tant que réels,* et que si le concept d'essence peut être distingué adéquatement de l'existence, celui de l'existence ne le peut être de l'essence à peine de s'identifier avec l'être infini positif ou de se réduire à une forme parfaitement vide, à un néant de pensée, — M. De R. croit résoudre la difficulté en répondant que « l'essence et l'existence sont des *principes* d'être et non *des êtres*. Or les principes d'être sont entre eux comme puissance et acte, ce qui entraîne nécessairement une distinction réelle ».

Que peut bien valoir une telle réponse? La difficulté soulevée est précisément de savoir si l'essence et l'existence sont des principes d'être au sens strict de puissance et acte, là où puissance et acte sont de vrais principes d'être et si, tout en s'incluant en ce sens qu'ils s'appellent essentiellement et se constituent l'un l'autre corrélativement pour former une réalité une, ils s'opposent irréductiblement et s'excluent formellement à l'intérieur de l'être *ut quod* qu'ils constituent! Principes non pas physiques, certes! mais métaphysiques, raison d'intelligibilité de la chose, indépendamment de notre esprit et de la manière dont nous nous les représentons... J'entends tout cela et vois très bien ce que vous voulez dire quand vous me parlez de principes d'être. Mais essence et existence sont-elles des principes d'être? Voilà précisément la question. Répondre à la difficulté en affirmant simplement la thèse, c'est à savoir que l'essence et l'existence sont de tels principes, alors que la difficulté porte sur la position même de la thèse et sur la nature de l'essence de l'existence comme coprincipes métaphysiques de l'être, c'est trop évidemment ne rien répondre du tout

et ne pas faire avancer d'un pas ni la question ni la difficulté. Comment M. De R. n'a-t-il pas *vu* cela?

b) M. De R., à la p. 111, expose une autre difficulté qui, celle-là, tend à montrer que la thèse thomiste et les arguments qui l'appuient ne laissent pas de réalité positive propre à l'essence en tant qu'essence, étant d'ailleurs bien entendu qu'il s'agit dans cette thèse et qu'il ne peut s'y agir que d'une réalité relative qui comporterait une ordination transcendentale à l'acte d'exister et donc d'un absolu essentiellement relatif. L'auteur, dans sa réponse, se contente de poser que : « essentia nullatenus quid mere negativum est et indeterminatum : contra vero in suo ordine est plene et ad individualitatem usque determinata. Quibus positis... »

Je n'y saurais contredire! La thèse ne tient en effet que si l'essence est *réelle :* pas de distinction réelle, si les termes opposés ne sont pas eux-mêmes réels. Mais il est trop clair qu'en affirmant ce qui doit être vérifié pour que la thèse tienne, on n'a pas pour autant résolu la difficulté proposée, en vertu de laquelle on objecte que, dans l'hypothèse thomiste, l'essence ne tenant pas sa réalité d'elle-même, ne peut pas être précisément considérée comme un terme de distinction réelle *en tant que réelle* et qu'elle peut seulement s'opposer à l'existence *en tant qu'essence,* ce qui de toute évidence ne suffit pas pour constituer une distinction RÉELLE *comme telle.* Là encore manifestement, l'auteur, comme la plupart des thomistes classiques avec lui, n'a pas *vu* le sens ni la portée de la difficulté. Et c'est pourquoi cette difficulté demeure après la réponse de M. De R. ce qu'elle était auparavant.

c) Enfin, — car il faut se borner, — à cette question : « l'*esse* que limite l'essence dans la thèse thomiste est-il infini positivement ou infini négativement? » — M. De R. répond comme de juste, p. 114, qu'il ne peut s'agir dans l'occurrence que d'une réalité infinie négativement, et il ajoute avec beaucoup de sens et d'à propos que cette réalité infinie négativement ne signifie pas du tout une réalité infinie que l'essence, en la recevant, limiterait par une certaine efficience merveilleuse. On est heureux de le lui entendre dire, surtout après avoir lu le P. Garcia.

Mais que signifie la suite : « Tantum hoc tenetur : *conceptus* ESSE est negative infinitus, scl. *nullatenus includit conceptum limitis.* COGITANS esse, non ideo COGITAT finitum »? Ou les mots perdent tout sens, ou je conclus nécessairement de ce texte que, dans le cas de la limite de l'*esse* par l'essence, nous sommes en présence d'un pur *concept* précisif et indéterminé, qui prescinde de l'infinitude et de la finitude, comme un pur concept qu'il est (c'est M. De R. lui-

même qui souligne le mot dans le texte rapporté), et non comme l'expression d'une réalité qui serait donnée non pas sans doute *ut quod,* mais *ut quo*. Celle-ci en effet (la réalité *ut quo*) ne saurait de soi prescinder, pas plus d'ailleurs que n'importe quelle forme essentielle, de *toute* détermination, de toute orientation et finalité définie. N'étant pas de soi *la* perfection subsistante par hypothèse, elle ne peut être *ratione sui* au concret qu'*une* perfection, complète ou incomplète, peu importe, mais déterminée et limitée par elle-même; ou alors, puisqu'il s'agit de l'ordre de l'être, elle n'est plus qu'un terme abstrait, dont l'indétermination résulte de la manière selon laquelle il est atteint et *conçu*, un terme qui n'est indéterminé et pensé comme n'incluant aucune limite qu'en raison de l'état où il se trouve dans notre esprit, mais dont l'objet est fini par lui-même *prius quam concipiatur recipi in potentia determinante,* selon la pensée de Cajetan lui-même.

D'aucuns, de la même école que M. De R., voudraient, lorsqu'on parle de l'infinité du concept d'être, qu'il ne s'agît ni de l'être infini positif de Dieu, ni de l'être purement précisif et indéterminé que vient déterminer l'essence, mais de la totalité de l'être réel, à la fois fini et infini que représente confusément et contient *actu implicite* le concept analogue et proportionnel de l'être. Ma critique, en négligeant ce terme, passerait à côté de la question. — Je n'ignore pas du tout cette position et je prétends absolument l'atteindre, quand je montre que, du concept analogue d'*être* entendu à la manière de Cajetan, l'on ne pourra jamais tirer une composition réelle d'essence et d'existence dans le contingent fini. Cette raison, cette idée d'*être* ne représente en effet à aucun titre une *forme* UNE, un *acte* UN au sens strict du mot, tel qu'il le faudrait nécessairement pour avoir une composition et donc une distinction réelle d'acte et de puissance. Cette forme, cet acte d'être qu'exprime ce concept proportionnel n'a qu'une unité purement composite, qui est celle non d'une forme, ou d'un acte, mais d'une proportion. Et, tout de même, l'*esse* qui y entre n'a aucune unité lui non plus, mais doit nécessairement, pour autant qu'on voudrait en faire un acte, être *de soi* infini ou fini *prius natura quam irreceptibile aut receptibile sit in hoc vel in illo,* comme dit Cajetan : où l'on voit que nous rejoignons toutes nos critiques antécédentes. En bref qu'il s'agisse de l'être-*ens* ou de l'être-*esse*, l'unité de cette notion, en tant qu'elle est analogique — a fortiori si cette analogie est de proportionnalité, — ne peut absolument convenir à une forme, à un acte qui doit entrer en composition réelle avec une puissance et qui comme tel ne peut pas ne pas supposer une unité stricte *univoque*. Aussi bien cette unité analogique,

toute fondée et objective qu'elle est n'a de réalité comme telle *quoad modum quo concipitur*, que dans l'esprit et *quoad id quod concipitur*, elle se résout au concret, d'après la thèse cajétaniste elle-même en du divers pur, en des êtres *simpliciter diversa*.

L'*esse*, dans ces conditions ne répondant pas à une réalité strictement déterminée dans sa ligne, ne saurait être traité comme un acte, comme une forme : « actus et potentia sunt in eodem genere », où le mot *genus* doit s'entendre au sens strict. On ne sortira pas de là.

L'unité et l'illimitation de la raison d'*esse*, d'où part l'argumentation classique de la distinction réelle, ne saurait dès lors absolument fournir aucune base consistante à celle-ci.

Quant à vouloir que l'*esse* en tant que tel, tende par lui-même dans le fini à réaliser l'infini, comme le suppose l'argument, qu'on nous permette de penser qu'une telle prétention n'est pas sérieuse !! L'*esse* de l'être fini, en tant que réel, dit une relation à l'infini comme à sa cause et à sa fin, une exigence de l'infini comme de sa seule raison d'être pleinement intelligible ; mais cela ne constitue en aucune façon un titre à exiger d'être limité sous le rapport de l'être par une puissance, puis qu'aussi bien ce titre ne suppose en lui aucune infinitude réelle. D'autre part il ne tend en aucune manière à *réaliser* par lui-même l'infini, à *se dépasser* sans cesse pour atteindre en quelque manière à un infini inaccessible et lointain, pour *devenir* en quelque sorte tout l'être : le non intelligent ne cherche absolument en rien à se dépasser ni à dépasser les limites du déterminisme rigide auquel il est soumis, qui est sa loi. Quant à l'intelligent, s'il y tâche en effet, c'est pour s'*unir* à sa fin non pour *réaliser* l'Infini. En tant que réel, — et non en tant que pur concept précisif et indéterminé, qui ne dit pas plus le fini que l'Infini, — l'*esse* de l'être fini comme tel, spirituel ou non, est essentiellement et par soi fini, en dépendance totale de l'infini, incapable non seulement de réaliser en vérité celui-ci, mais de *tendre* à le réaliser par son être, de quelque créature qu'il s'agisse. Il n'y a pas de dynamisme de l'acte d'être dans le fini qui tienne ; et il faudrait, en faisant appel à ce dynamisme, se garder d'évoquer la fable de la grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf. Un tel dynamisme ne peut qu'éclater, si l'on ose dire, à l'analyse et n'a pas d'autre valeur que celle d'une fiction — poétique ? je ne sais, — en tous cas, dépourvue absolument de portée et de fondement métaphysiques. Dans le système de Plotin et de Proclus qui suppose une participation essentielle et entitative avec retour à la divinité, système où « les âmes et les êtres inanimés qui viennent à la suite » ont reçu du Démiurge « cette double disposition de demeurer dans le divin et de se tourner vers le divin, en vertu d'un double sceau »

(Proclus, traduit par le P. Bremond dans les « *Recherches de sc. relig.* », t. XIX, p. 453), une telle aspiration, dont toute la saveur est manifestement panthéiste, un tel *nisus* vers Dieu a un sens. Pour nous, pareille manière de parler ne peut avoir d'autre signification que de marquer une disposition de la Providence en vertu de laquelle les êtres matériels, dont l'activité propre est totalement déterminée et rigoureusement bornée à un effet unique, sans possibilité d'aucun progrès, sont orientés au service des êtres intelligents et, par leur intermédiaire, rendent gloire à Dieu — ce qui est leur fin. Mais de tendance de leur être, de leur *esse* à réaliser l'infini, à s'unir à lui, à se résorber en lui, pas la moindre trace chez eux en dehors de métaphores toutes gratuites et de conceptions à priori parfaitement creuses. — Nous ne sommes pas adversaire du dynamisme de la forme, tant s'en faut qu'au contraire! Mais un tel dynamisme n'a ici aucune application : saint Thomas dirait qu'il est « frivole ». Nouvelle preuve ou confirmation que l'*esse* ne peut être considéré ni traité comme une forme, comme un acte proprement dit.

En parlant comme fait M. De R., on ne pouvait reconnaître *exercite* avec plus de candeur que l'*esse* n'est qu'un terme de pure distinction de raison, terme très objectif d'ailleurs, et distinction non moins objective, imposés qu'ils sont l'un et l'autre par la chose[1].

5. *La Causalité.* — Un dernier point que je relèverai entre beaucoup d'autres, c'est le processus adopté par M. De R. pour prouver l'existence de causes efficientes et la valeur de la notion de causalité en général. Voici son argument, il est très simple : « Sunt entia composita. Atqui composita causantur. Ergo datur et causa a qua composita extrinsece pendeant ». Pour prouver la mineure, il tient comme suffisant d'avoir une distinction de points de vue adéquatement divers pour conclure à une distinction réelle à l'intérieur de l'être et donc à une composition réelle. Comme si vraiment entre le genre et la différence spécifique, il n'y avait pas une opposition et distinction adéquate de points de vue et de « respectus »! Comme s'il ne fallait pas, pour avoir une distinction réelle, que cette opposition de points de vue fût effectivement prouvée dans la chose! Comme si ces oppositions irréductibles ne pouvaient pas être simplement une conséquence de notre manière de penser! Comme si une distinction adéquate de points de vue ne pouvait pas s'expliquer

1. M. De R., à ce propos, déclare que l'existence ne saurait être objet d'intuition et il veut ramener l'*esse* à un concept au même titre que l'essence. En quoi, à notre avis, il se trompe : nous lui dirons ailleurs pourquoi.

par une simple distinction réelle *négative* dans la chose et exigeait un fondement plus positif!..

D'autre part, pour établir qu'il y a des êtres composés réellement dans la nature, M. De R. fait appel à la distinction réelle d'essence et d'existence : « Ens finitum ex essentia et esse compositum est. Jamvero compositum causatur. Ergo ens finitum qua tale causatur ». La chose n'est pas plus difficile que ça!

Sous cette forme évidemment, ça ne prouve rien, du moins cela ne prouve pas au-delà de la probabilité de la thèse de l'essence et de l'existence, considérées comme acte et puissance réels. Or on ne prouve pas, on ne justifie pas les thèses fondamentales, essentielles, à l'aide d'arguments simplement probables, pour ne pas dire moins encore! Cela est d'une détestable méthode et ne saurait être assez blâmé. Dites que l'être fini ou plutôt que l'essence de l'être fini n'implique pas de soi l'existence, bien loin de l'exiger en tant que telle, que donc elle n'a pas par elle-même l'existence, qu'elle l'a donc par un autre et que cet autre est ce qu'on appelle une cause. Très bien! Cela est vrai, cela s'impose et cela prouve votre thèse! Mais gardez-vous d'invoquer ici la thèse éminemment fragile et vulnérable de l'essence et de l'existence, qui composeraient soi-disant entre elles comme acte et puissance réels et qui nécessiteraient l'intervention d'une cause pour réaliser leur union de composants distincts. Un tel recours à l'essence et à l'existence dans la question présente ne peut avoir d'autre résultat que de laisser dans la plus complète incertitude et vraiment sans preuve cette thèse capitale de la causalité sur laquelle reposent toute la théodicée et toute la philosophie chrétienne.

A ce propos de la causalité, je noterai, en achevant cette recension, que M. De R., traitant du principe de causalité, adopte une position qui, du point de vue de la terminologie, peut prêter à discussion, mais qui, au fond, si je la comprends bien, coïncide tout à fait avec celle que j'ai prise dans mes *Institutiones Metaphysicae*. Distinguant entre la raison suffisante *intrinsèque* et la raison suffisante *extrinsèque*, il identifie le principe d'identité : « l'être est ce qu'il est », avec le principe de raison suffisante intrinsèque et le principe de causalité avec la raison suffisante extrinsèque. Or, pour lui, le second est irréductible au premier : « reductio directa unius ad aliud est impossibilis ». Ce n'est pas nous qui dirons le contraire! et nous ne pouvons ici que féliciter M. De R.

Mais ne serait-il pas préférable de réserver l'appellation de raison suffisante d'une manière plus générale à la raison universelle d'in-

telligibilité dont le principe s'énonce : « l'être a de quoi être ce qu'il est », — entendez : *ou en soi,* raison d'être intrinsèque, laquelle, en fait, se convertit avec la nature de la réalité qui est ce qu'elle est par elle-même et s'explique par elle-même au regard de l'intelligence, — *ou en un autre,* raison d'être extrinsèque pour l'être contingent et dépendant qui n'a pas en soi cette raison d'existence, ce « de quoi être » en lui-même, d'où nous tirons le principe de causalité : « tout ce qui commence d'être a une raison suffisante de ce commencement dans un autre, c'est-à-dire une cause ». Question de vocabulaire et de précision dans le langage qui n'entraîne pas pour autant une divergence de doctrine, mais qui peut avoir son importance.

En résumé, malgré les critiques que nous avons faites de cet ouvrage, nous nous plaisons à reconnaître en lui un grand nombre de mérites et à nous sentir d'accord avec son auteur sur un grand nombre de points fondamentaux. Ce nouveau Cours doit être considéré, parmi ceux qu'a produits l'école thomiste contemporaine, comme l'un des plus pratiques et des plus consciencieux.

*
* *

S'il était arrivé plus tôt à notre connaissance, nous eussions certainement consacré quelques pages à rendre compte du mémoire très important qu'a fait paraître dans « la *France franciscaine* » de mars-juin 1933, le R. P. Seraphin Belmond, O. F. M., sous le titre : *Essai de synthèse philosophique du Scotisme,* p. 73-132. L'étude qu'y poursuit l'auteur de la notion transcendentale d'*être* mérite la plus sérieuse attention et est de première valeur. Ne pouvant nous en occuper ici pour la raison qui vient d'être dite, nous ne manquerons certainement pas d'en parler et de l'utiliser autre part. Tous ceux qui veulent approfondir la notion d'être et situer nettement les différentes écoles scolastiques par rapport à elle, doivent lire et méditer ce travail.

Art. II. — Saint Thomas et le Thomisme.

J. Maritain, *Le Docteur angélique;* — A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d Aquin;* — M. C. d'Arcy, *Thomas Aquinas;* — G. Bandas. *Contemporary Philosophy and thomistic Principles;* — R. L. Patterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas;* — A. Hufnagel. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin;* — G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus;* — L. Fuetscher, *Akt und Potenz.*

Dans le Bulletin de Métaphysique que nous donnions aux « Archives », il y a cinq ans (vol. VI, ca. 4), nous analysions un nombre respectable d'ouvrages et d'études sur saint Thomas et le Thomisme. Depuis lors une abondante littérature a germé et fleuri sur ce sujet, dont au reste le P. Romeyer a tenu fidèlement registre pour les trois premières années dans le cahier d' « Études critiques » de 1932. Nous nous contenterons de glaner parmi les plus récentes publications un petit nombre de travaux qui ont apporté quelque contribution nouvelle à l'exposé et à l'histoire du thomisme ou du moins qui ont tenté de faire progresser soit la doctrine en elle-même, soit la mise au point de sa présentation.

§ 1. « Le Docteur angélique » de M. Maritain.

Le premier dont nous parlerons, qui est le plus ancien en date, est *le Docteur Angélique* de M. Maritain[1]. Cet ouvrage, comme la plupart de ceux du même auteur, est un recueil d'articles ou de conférences disséminés dans différentes revues au hasard des circonstances, dont la réunion constitue vaille que vaille un tout plus ou moins homogène. Si l'unité fait défaut a ces essais, du moins les morceaux en sont-ils généralement de ferme qualité et il est fort utile au lecteur, ami de la scolastique, de les avoir sous la main réunis en un seul volume.

Le Docteur Angélique, avec une préface inédite, comprend

1. *Le Docteur Angélique*, in-8 écu, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1931; 18 fr. — Une édition beaucoup moins complète avait antécédemment paru chez l'éditeur P. Hartmann en 1929 sur papier de luxe; elle ne contenait ni la préface, ni la plupart des annexes actuelles : dix pages au lieu de cent! — le premier Appendice de cette édition, *Saint Thomas, apôtre des temps modernes*, étant devenu le chapitre III de la nouvelle.

quatre essais ou chapitres : le Saint, Le sage architecte, l'Apôtre des temps modernes, le Docteur commun; et enfin des Annexes couvrant près de 100 pages où sont réunis des documents intéressants : tableaux chronologiques de la Vie et des Œuvres du Saint, témoignages des Souverains Pontifes, Motu Proprio *Doctoris Angelici*, Encyclique *Studiorum ducem*.

Il y a de l'excellent dans ce livre et nous y insisterons avec le plus grand plaisir. Sans parler du panégyrique du *Saint* où est placée en très bonne lumière — il est vrai en termes parfois un peu bien hyperboliques : mais c'est la rançon du genre! — et avec une très grande piété, la physionomie de l'homme et du religieux, il faut louer sans restriction les efforts méritoires de M. Maritain pour se mettre et mettre son héros, tel qu'il le comprend, en rapport avec la pensée moderne, bien loin de le claquemurer dans le XIIIe siècle et de ne consentir à aucun progrès de la pensée depuis ces temps lointains. Caractéristique, à ce point de vue, est la Préface, où M. M. répond à Pierre Lasserre qui l'avait attaqué violemment dans les « Nouvelles Littéraires » et l'y avait accusé de vouloir ramener la philosophie catholique à huit siècles en arrière, comme si rien ne s'était passé dans le monde depuis les années 1250 à 1274! Tout à l'encontre, M. M. tient à cœur de rappeler que « le thomisme ne veut pas retourner au moyen âge : il prétend user de la raison pour distinguer le vrai du faux, il ne veut pas détruire, mais purifier la pensée moderne et intégrer tout le vrai découvert depuis le temps de saint Thomas... Il est une sagesse. Entre lui et les formes particulières de la culture, doivent régner des échanges vitaux incessants; mais il est dans son essence rigoureusement indépendant de ces formes particulières » (p. XI-XIV). Puis, passant à l'offensive :

« Juger du thomisme comme d'un vêtement qui se portait au XIIIe siècle et ne se porte plus et comme si la valeur d'une métaphysique était une fonction du temps, est un mode de penser proprement barbare... Il n'est pas moins puéril de juger de la valeur d'une métaphysique en fonction d'un état social à conserver ou à détruire... La philosophie de saint Thomas est indépendante en elle-même des données de la foi et ne relève dans ses principes et sa structure que de l'expérience et de la raison ».

Tout cela est parfaitement juste et l'on ne peut que louer les commentaires donnés par M. Maritain de ces différentes propositions, dont la dernière, on l'aura noté au passage, contient implicitement la vraie réponse de saint Thomas au problème de la philosophie chrétienne ou catholique.

Le même souci est plus accentué encore au c. III sur « l'Apôtre des temps modernes », où l'auteur veut montrer l'actualité essentielle du Docteur Angélique. Mais si les raisons qu'il apporte à l'appui de sa thèse sont le plus souvent pertinentes, certaines manquent assurément le but. « Le mal dont souffrent les temps modernes, nous dit M. M., est avant tout un mal de l'intelligence ; il a commencé par l'intelligence, il a gagné maintenant jusqu'aux racines de l'intelligence ». Ce qui est incontestable et très bien vu. Pour remédier au mal, il faut reconnaître les causes, en analyser les symptômes. M. M. en énumère trois, qu'il estime caractéristiques : l'*agnosticisme* qui nie la métaphysique, la valeur de la perception des sens et des principes de la raison ; le *naturalisme*, qui refuse toute objectivité à l'ordre surnaturel ; enfin l'*individualisme* « qu'il serait plus exact de nommer ANGÉLISME » et que M. M. ramène à « une conception mythique de la nature humaine qui assigne à cette nature les conditions propres à l'esprit pur « et qui finalement » revendique pour nous cette autonomie supérieure, cette plénitude à se suffire, cette αὐτάρκεια qui conviennent aux formes pures » (p. 90).

L'accord sur les deux premières causes du désarroi moderne des esprits : agnosticisme et naturalisme, est réalisé à l'unanimité parmi les défenseurs de l'intelligence. Quant à l' « angélisme », cette erreur s'entend difficilement sous la forme que lui donne M. M. et ne paraît nullement fondamentale. Que l'individualisme moderne, qui tend à faire de l'individu et de *son* esprit un absolu, totalement indépendant d'où est sorti l'idéalisme absolu avec toutes ses conséquences, voire les plus opposées, jusques et y compris le solipsisme le plus radical d'une part et le panthéisme sous ses différentes formes de l'autre ; que cet individualisme soit en effet l'une des plaies de notre temps, l'on en conviendra volontiers. Mais que cet individualisme doive être réduit à une confusion entre la nature humaine et la nature de l'*ange*, sur le modèle de « la confusion cartésienne entre l'âme humaine et le pur esprit », c'est là bien plus une gageure ou un parodoxe lancé pour piquer l'attention qu'une vue proprement historique. En vérité, si le mal de l'individualisme moderne se bornait à faire de nous des anges capables de voir et de saisir par intuition les essences et la vérité en soi, à faire de nous des esprits essentiellement limités, comme ceux des anges, soumis en tout au vrai et à la cause première, comme le supposait d'ailleurs parfaitement Descartes, nous serions sans doute coupables de beaucoup d'orgueil et de présomption ; mais nous n'en serions pas où nous en sommes présentement en

fait d'aberrations intellectuelles! Ici M. M. a été victime de son hostilité, trop souvent justifiée, mais essentiellement systématique et parfois tout à fait injuste envers Descartes, qui l'a empêché et l'empêche de voir que l'erreur dont est, ici, coupable son grand ennemi, est simplement la confusion entre la mathématique et la métaphysique : erreur grave sans doute et qui risque, — pas d'ailleurs fatalement, — d'éloigner de Dieu, de la Morale et de tout transcendant certaines âmes qui seraient imbues d'un tel préjugé, erreur du reste que Descartes, dans la seconde partie de sa vie, comme l'a très bien montré M. Gilson, a surmontée et répudiée.

Ce reproche d'angélisme adressé par M. M. à la philosophie actuelle, est d'autant moins heureux que l'auteur, pour faire mieux comprendre le rôle de réformateur et d'apôtre des temps modernes qu'il réserve à Saint Thomas, insiste beaucoup sur son titre de *Doctor Angelicus*. Ce titre veut dire, d'après M. M., que « saint Thomas est en un sens suréminent le *pur intellectuel*, parce que l'intelligence elle-même est son moyen par excellence de servir et d'aimer Dieu, parce que l'intelligence elle-même est son hostie d'adoration [?] » (p. 95). Soit! Mais le lecteur, en lisant cela, — ne sera-t-il pas invinciblement porté à conclure que d'après cette définition se trouve donc réalisée chez saint Thomas, — à son profit ou à son détriment, comme on voudra, — la « confusion du pur intellectuel avec le pur esprit », avec l'Ange et que l'appellation de Docteur Angélique ne doit pas en somme suggérer autre chose que le même exact grand crime reproché par ailleurs à Descartes! Bien plus par un retour très naturel sur ces nouvelles perspectives offertes à sa pensée, ne dira-t-il pas que les principes de M.M. doivent l'amener fatalement à proclamer René Descartes *Doctor Angelicus* n° II, et à décréter que dorénavant l'histoire de la philosophie comptera deux « Docteurs angéliques »?...

Que de fois du reste, pour le noter en passant, n'a-t-on pas reproché à la psychologie thomiste de faire cette confusion, dont M. M. accable Descartes, et de traiter nos âmes à la manière de formes séparées! Il n'était pas de bonne tactique de soulever ici une question aussi épineuse.

Cela dit, reconnaissons que les trois raisons pour lesquelles saint Thomas peut être regardé comme apôtre des temps modernes sont excellentes : « Apôtre de l'intelligence, docteur de la Vérité, restaurateur de l'ordre intellectuel, saint Thomas n'a pas écrit pour le XIIIe siècle, il a écrit pour notre temps. Son temps à lui, c'est le temps de l'esprit qui domine les siècles » (p. 106). Et cela,

que l'on regarde sa doctrine, ou sa méthode. Sur cette méthode, relevons cette notation fort bien venue : « La méthode de saint Thomas est essentiellement universaliste et positive. Elle vise en effet à conserver tout l'acquis humain pour y ajouter et le parfaire et elle comporte l'effacement... » (p. 108). C'est en suivant cette méthode et en nous appuyant sur cette doctrine que nous devons chercher à restaurer notre monde actuel :

« Nous ne sommes pas assez enfants, certes, nous ne sommes pas assez sots pour prétendre, comme quelques-uns nous y invitent, refaire avec le philosophes modernes en les prenant pour maîtres et en adoptant leurs principes, refaire avec Descartes, voire avec Kant ou Bergson, ce qu'il a fait avec Aristote. Comme si on pouvait faire avec l'erreur la même chose qu'avec la vérité et comme si, pour bâtir une maison, il fallait changer ses fondements sans cesse! Non, ce qui nous est demandé..., » c'est d'insuffler l'esprit, la forme des principes éternels du thomisme à tant de « matériaux palpitants de vie et riches parfois d'une si précieuse qualité humaine, que le monde et son art, sa science, sa culture ont préparés, et gaspillés, hélas! depuis quatre siècles » (p. 111).

Et l'auteur termine par quelques bons conseils sur la manière d'étudier saint Thomas, p. 121-124.

*
* *

Le chapitre IV est évidemment le morceau capital, à cause duquel M.M. a fait paraître son volume. *Saint Thomas, Docteur commun,* tel en est le titre : c'est aussi bien celui que donne l'Église à l'Aquinate.

Pour le développer, M. M., dans un préambule, nous expose de façon fort pertinente le rôle et l'autorité de l'Église en matière philosophique (p. 132-138). Puis, à grand renfort de textes bien connus et qui courent partout, mais qu'il est commode d'avoir réunis à portée de la main, il montre comment les Papes ont, à toutes les époques, recommandé sa doctrine. De ces longues citations, l'auteur va tirer plusieurs conclusions, qui sont, il faut l'avouer, d'importance fort inégale.

La première et la plus notoire, à laquelle on ne peut que consentir et applaudir, est le zèle persévérant qu'a mis l'Église à défendre la raison naturelle :

« En 1567 contre Baïus, en 1713 contre Quesnel, elle affirme la validité des connaissances que la raison naturelle procurait aux païens de la loi morale et de l'existence de Dieu. En 1840, elle exige de l'abbé Bautain,

puis, en 1855, de l'abbé Bonnetty, qu'ils reconnaissent que « le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, » que « l'usage de la raison précède la foi et conduit l'homme à elle par le secours de la révélation et de la grâce ». En 1870, au Concile du Vatican, elle définit solennellement que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude (certo cognosci) par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées ». Elle que la fausse raison a tant calomniée, elle protège ainsi la raison contre elle-même, lorsque, dans un accès de délire philosophique, cette ci-devant déesse a recours au suicide pour mettre fin à ses tourments » (p. 169).

Puis, seconde conséquence, la philosophie que l'Église recommande et impose en recommandant et imposant saint Thomas, est la philosophie du sens commun. M. M. définit fort bien en quel sens et on le lira avec fruit, p. 172-173.

Reste la dernière conclusion pour laquelle tout ce qui précède n'était qu'une préparation et qui est l'une des idées que M. M. a le plus à cœur présentement de défendre et de répandre : Si saint Thomas est bien le Docteur *commun*, il est en même temps le Docteur *exclusif;* s'il est bien vrai que l'Église ne peut pas imposer à l'adhésion des intelligences au nom de son magistère doctrinal la philosophie de saint Thomas, cette philosophie n'en est pas moins *canonisée* par elle en ce sens — [qui est une pure équivoque et un pur jeu de mots] — qu'elle en a inscrit l'enseignement au nombre des prescriptions du Droit canonique (p. 175) et que l'Église s'engage à fond, si l'on peut ainsi parler, sur saint Thomas et sa philosophie (p. 167) :

« L'Église agissant comme société parfaite ayant ses organes propres d'exécution, *commande* à ses professeurs d'enseigner la philosophie de saint Thomas ; par là même elle *recommande* aux fidèles d'y adhérer, elle projette sur cette philosophie toutes les lumières possibles, elle use de tous les signaux, elle crie : voilà où vous trouverez les eaux vives, elle ne force pas, elle ne contraint pas à y aller. Elle use même d'une grande largeur et longanimité à l'égard de ses professeurs, les professeurs étant partout, on le sait trop, gent hargneuse et vétilleuse » (p. 177). Aussi bien « seule parmi toutes les philosophies, [celle de saint Thomas] se présente avec cette *recommandation* et, si je puis dire, ce coefficient formidable d'être la philosophie dont le corps mystique du Christ, l'Église dont nous sommes les membres, use dans sa propre vie intellectuelle » (p. 180).

Comment en serait-il autrement, s'il est vrai que :

« Selon le mot profond de Jean de Saint-Thomas, en saint Thomas, c'est quelque chose de plus grand que saint Thomas qui est reçu et

défendu : « majus aliquid in S. Thoma quam S. Thomas suscipitur et defenditur ». Dieu, dans ses œuvres les plus hautes, procède par privilèges et par exceptions et par des cas uniques. Il a envoyé une fois son Fils sur la terre, il lui a donné un précurseur, il a donné une fois la loi par Moyse! Quoi d'étonnant qu'il ait donné une fois à son Église un Docteur par excellence en sagesse philosophique et théologique? » (p. 181).

Du coup, voilà saint Thomas transformé en Messie, comparé à Moyse recevant la loi sur le Sinaï par révélation directe, que dis-je? assimilé au Verbe divin! et proposé comme l'égal des auteurs inspirés, comme donc, si l'on veut être logique, participant à leur infaillibilité doctrinale! Tout le développement ne signifie rien, ou signifie cela, c'est-à-dire aboutit à une énormité, que de toute évidence M. M. repousse résolument, mais qu'il fallait se garder de suggérer au risque de se les faire ensuite endosser, et non sans raison.

Oui, ici nous passons la mesure : il faut louer, c'est entendu, mais louer, — cela vaut de n'importe quelle action, — *ad sobrietatem*. De telles exagérations font le plus grand tort à la cause que l'on veut promouvoir et ne peuvent pas ne pas détourner de nous et de notre philosophie les esprits sages et de bon sens de notre temps comme de tous les temps. Je sais bien que d'autres auteurs ont devancé M. M. dans cette voie. Le P. Pègues ne nous disait-il pas jadis dans son *Initiation thomiste*, p. 351, que « la vérité n'est plus à *trouver*, mais à *recevoir* », attendu que nous aurions en saint Thomas « toute la raison et toute la foi » (cf. « Revue thomiste », 1918, p. 17). Et le P. Gardeil dans son *Donné révélé et la théologie*, p. 290 : « Les papes ont pour ainsi dire gagé sur la tête de saint Thomas la foi de l'Église... Au sentiment de l'Église, la doctrine de saint Thomas a pour l'instruction du fidèle quelque chose de la vertu révélatrice qui appartient en propre au donné révélé lui-même ». Nous y sommes : saint Thomas participant à l'infaillibilité de la Révélation!! Pour venir de Maîtres en théologie qualifiés, de telles affirmations qui ne tendent à rien de moins qu'à ranger saint Thomas au nombre des auteurs inspirés et à le traiter comme tel, n'en contiennent pas moins une erreur positive, qui n'est pas seulement de fait ni de raison philosophique, mais qui touche directement à la doctrine et est une erreur théologique.

Contre ces interprétations excessives militent cependant certaines décisions de l'Église et des Papes, qui, à défaut des principes généraux engagés dans la question, auraient dû commander à M. M. plus de réserve. M. M. cite bien l'une d'elles qui est la réponse donnée le 7 mars 1916 par la Congrégation des Séminaires et Universités à une question qu'on lui avait posée au sujet des 24

thèses approuvées par la Congrégation des Études le 27 juillet 1914 : « Ces thèses étaient-elles *imposées* à l'enseignement des Professeurs? » Et la Congrégation de répondre : « proponantur veluti tutae normae directivae ». Sur quoi M. M. d'écrire ce commentaire un peu bien déconcertant :

« Admirons la prudence (non exempte d'ironie) dont l'Église use dans le gouvernement des esprits, parce qu'elle sait la faiblesse humaine. 1° Elle impose à ceux qu'elle revêt de la charge de maître, l'enseignement de la philosophie de saint Thomas; 2° elle déclare que 24 thèses qu'elle publie expriment les grands points de doctrine de la philosophie de saint Thomas; alors 3° on lui demande si elle impose l'enseignement de ces 24 thèses? — Non, répond-elle, je ne vous les impose pas. — C'est qu'elle pense : Ils finiront bien par s'apercevoir que, s'ils doivent enseigner saint Thomas, ils doivent aussi enseigner les 24 thèses qui expriment fidèlement saint Thomas. Mais tant qu'ils ne s'en aperçoivent pas, je les laisserai tranquilles. Je leur donnerai le temps de tirer eux-mêmes cette conséquence » (p. 179).

Prêter à l'Église pareils calculs de politique mesquine, qui misent sur double jeu, la rendre ainsi l'émule de certaines diplomaties déshonnêtes dont le souvenir est dans toutes les mémoires, n'est-ce pas lui faire une souveraine injure, dont les conséquences ne peuvent que lui être funestes et se retourner contre elle? Comment, en écrivant cela, M. M. n'a-t-il pas songé à l'usage que tant d'incroyants et de mondains ne manqueront pas de faire de l'arme redoutable mise ainsi bénévolement par lui entre leurs mains, quand ils voudront reprendre leurs attaques éternelles contre la Curie romaine? Et n'aurait-il pas été frappé par le retentissement de sa propre attitude chez les protestants par exemple, dont les articles de M. Pierre Jaccard, dans la « *Revue de Genève* » de 1927 et dans la « *Revue de théologie et de philosophie* » de 1927 et 1930 nous ont apporté les échos alarmants?

Non, la conclusion de cette attitude de l'Eglise dans la question présente, n'est pas du tout celle que dit M. Maritain, elle est tout autre et simplement celle-ci : L'Église impose d'une part l'enseignement de saint Thomas; d'autre part elle n'impose pas les 24 thèses; donc elle ne considère pas les 24 thèses comme exprimant la doctrine essentielle, les points fondamentaux de saint Thomas. Telle est aussi bien la conclusion que nous avons jadis établie historiquement et canoniquement, ici même, dans les « Archives », vol. II, ca. 2, p. 124-132 et vol. IV, ca. 4, p. 184-192, et à laquelle, depuis lors, il n'a jamais été répondu — et pour cause! C'est également la même exacte conclusion à laquelle arrive

S. E. le Cardinal Ehrle, dans son opuscule *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, récemment réédité et complété par le P. Pelster (Fribourg, Herder, 1933) et dont nous ne pouvons que recommander instamment la lecture à M. Maritain et à tous ceux qu'intéresse cette question. Enfin c'est encore la même que donne le P. B. Jansen, dans ses *Aufstiege zur Metaphysik*, Herder, 1933, au chapitre intitulé « Papsttum und neuscholastische Metaphysik », p. 217-240.

M. Maritain retarde évidemment ici et bientôt, sous doute, il sera seul à ne pas voir que sa position est périmée. Aussi bien, dans l'École thomiste dominicaine elle-même, l'on n'a pas tardé à comprendre qu'une telle attitude, par trop vraiment fossile, était en opposition avec les directions absolument certaines du Magistère, avec la mentalité et la méthode non moins certaines de saint Thomas, qu'enfin elle ne pouvait que nuire grandement au bon renom du S. Docteur comme à la diffusion et au rayonnement du thomisme authentique. Nous en avons pour garant cette déclaration, signée du P. M. J. Congar, O. P. et parue dans le « Bulletin thomiste » d'octobre 1933, p. [1074-1075] :

En bon thomisme, une décision autoritative n'est pas un argument propre de philosophie. Aussi les vingt-quatre thèses, dont l'Église demande qu'elles soient proposées « tamquam tutæ normæ directivæ », ne peuvent être imposées comme une orthodoxie philosophique. Elles purent paraître d'abord être cela et le P. Pègues défend encore une interprétation rigoriste (*L'autorité pontificale et la Philosophie de S. Thomas*, Toulouse, Privat, 1930), tandis que M. A. Kasel en appelle contre ce rigorisme, à un esprit de progrès (*Krisis der Philosophie? Ein Gang durch die Zeit*, 3e Partie, p. 369-583, Luxembourg, C. Kasel, 1932)[1]. Mais il y a beau temps que ceux qui voulaient se libérer de ce rigorisme s'en sont libérés. La lettre de Benoît XV au P. Lédochowski, dont le Card. Billot obtint qu'elle ne parût pas aux *Acta*, donna le signal de cette libération ; quelques mots insérés dans l'Encyclique *Studiorum ducem* ont, depuis, entériné ces dispositions libérales. C'est un fait acquis et peu importe, après tout, sous quel mode et par quelles instigations le fait arriva. A notre avis, mieux vaudrait, et de beaucoup, qu'une liberté plus franchement reconnue évitât à ceux qui ne sont pas thomistes l'obligation illusoire de se présenter sous la firme de S. Thomas ».

On ne peut qu'applaudir à ces paroles de ferme bon sens et les approuver sans réserve.

1. Ouvrage très modéré de ton, — pouvons-nous ajouter en connaissance de cause, — très bien informé et très au fait de toutes les controverses, de tous les courants d'idées des scolastiques contemporains, et dont le sage esprit de progrès ne peut qu'être loué.

Malgré qu'il en ait, M. M. devrait enfin comprendre que le dessein du Magistère suprême ecclésiastique n'est pas plus d'exterminer Scot que Suarez, ni de laisser périr l'héritage de tant de grands Docteurs dont les doctrines et les synthèses, d'ailleurs presque toujours beaucoup plus complémentaires du Docteur commun qu'opposées à lui, constituent l'un de ses plus précieux trésors. M. M. cite p. 147 un texte impérieux de Léon XIII, dont il triomphe et qui peut d'ailleurs très bien s'interpréter dans un autre sens. Mais pourquoi ne cite-t-il pas ces deux documents essentiels dont vient de parler le P. Congar : ni la lettre de Benoît XV au R.P. Lédochowski, ni surtout le fameux passage de l'Encyclique *Studiorum ducem* qui ruine complètement sa thèse et où le Pape Pie XI donne le commentaire le plus autorisé qui soit de l'art. 1366 du Code de droit canon? On est peiné de constater que la documentation est ici volontairement incomplète et, pour reprendre ses propres termes, en les retournant : « nous n'admirerons pas la prudence (non exempte de finasserie) dont use ici l'illustre Maître dans l'exposé de la vérité ».

Ces taches ne nous empêcheront pas cependant d'estimer à leur valeur les efforts tentés par M. M. pour faire aimer le Docteur angélique et promouvoir son culte ainsi que son étude. Comme nous le disions au début de cette recension, il y a du très bon, de l'excellent dans *Le Docteur angélique* de M. Maritain.

§ 2. Un nouveau Saint Thomas du P. Sertillanges.

Le *Saint Thomas d'Aquin* que le P. Sertillanges publie dans la collection des « Grands Cœurs »[1] témoigne d'une admiration et d'un amour pour le Docteur angélique, qui ne le cèdent en rien, certes! à l'admiration et à l'amour de M. Maritain; mais il procède d'une inspiration toute autre. L'effort manifeste de l'illustre Dominicain est d'aérer son héros, de le rendre accessible, attrayant pour le grand public, de lui assurer une jeunesse, une actualité perpétuelle, en le dégageant de tout son appareil moyenageux. Or, à lire le R. P., on est dès l'abord émerveillé de voir comment, après avoir tant écrit sur saint Thomas : ses trois gros volumes parus chez Alcan, ses *Grandes thèses de la philosophie thomiste* et tant d'innombrables articles semés dans toutes les revues, — il réussit à chaque fois à se renouveler et ne se répète pas. En un style toujours brillant, il repense sur nouveaux frais son Maître et lui attire sans aucun doute de nouveaux disciples, pleins de ferveur.

1. *Saint Thomas d'Aquin*, in-12, 220 pp. Paris, Flammarion, 1932; 12 fr.

Parmi les onze chapitres qui forment ce petit volume, ceux qui nous ont intéressé le plus sont, comme de juste, ceux qui traitent de la méthode (ch. IV), de la doctrine (ch. V) et les deux derniers qui ont pour titre : « l'homme du présent, l'homme de l'avenir ». Tout y est de première qualité. Relevons-y seulement quelques traits.

Contre Duhem, le P. S. défend avec une extrême vigueur l'originalité de l'Aquinate. Ce ne sont pas les matériaux empruntés partout et à tout le monde qui ont empêché le Docteur commun de penser par lui-même et de donner une synthèse absolument personnelle :

« Un vrai grand homme est toujours un créateur; mais il n'est pas nécessaire qu'il crée l'alphabet, il s'en sert pour de nouvelles paroles. Ce qui fait le mot, ce ne sont pas les lettres, et ce qui fait l'œuvre de pensée, ce ne sont pas les pensées, mais l'ordre, la subordination, le jeu des éléments dans un ensemble exactement lié et rattaché à ses causes premières » (p. 131).

« La Somme théologique est une flamme qui s'élève d'un immense bûcher. Il y a là des branches maîtresses, des sarments, des brindilles qu'on peut dénombrer; mais la flamme monte de plus en plus pure et blanche et, à sa crête, dans la lumière du ciel, on ne distingue plus rien » (p. 133).

Entendue ainsi, la question est résolue d'elle-même. Mais était-ce sous cet angle que la posait Duhem? Et la synthèse proposée par l'Aquinate des différents éléments cueillis chez Platon, Aristote, Augustin... ne présente-t-elle pas de hiatus? Est-elle en tout et partout absolument cohérente?

Le P. S. désire beaucoup maintenir que saint Thomas est *poète* (ch. VIII), — ce qui lui fournit prétexte à de brillantes variations sur la poésie et la philosophie, où l'on ne manquera pas d'admirer sa virtuosité. Sa conclusion finale est celle-ci : « la poésie que pratique saint Thomas est une poésie de l'abstrait » (p. 167). C'est très bien dit, et nous pourrions en rester sur ce mot peu banal! Mais un esprit chagrin ne demandera-t-il pas ici quelque précision? La beauté, l'esthétique de l'abstrait — on comprend cela très bien. Mais beauté et poésie s'identifient-elles nécessairement?..

Quoi qu'il en soit, l'on ne manquera pas de rapprocher ce mot sur la poésie de l'abstrait de ce que l'auteur écrit un peu plus loin, p. 187-188, sur la différence essentielle qu'il faut mettre entre la philosophie et l'œuvre d'art : « ce n'est point en œuvre d'art qu'il faut traiter la philosophie... On s'incline devant l'œuvre d'art parce

qu'elle plaît ou parce que son auteur est sublime; on s'incline devant une thèse philosophique parce qu'elle est vraie et peu importe alors, qu'elle date du XIIIe ou du XXe siècle ». Sans doute, thèse philosophique et œuvre d'art sont distinctes! Mais ne peuvent-elles se trouver réunies, et cela sans que la poésie y ait sa part dans un même livre?

Nous dirions volontiers pour notre compte que saint Thomas, sans avoir voulu faire une œuvre d'art en philosophie, a cependant été un artiste et que, quoi qu'il en soit de la poésie, il a réussi, par exemple dans ses deux *Sommes,* à créer une vraie et grandiose œuvre d'art...

Le dernier chapitre surtout, *L'homme de l'avenir,* retiendra l'attention. On y verra la largeur de vues du P. S., son constant souci de modernité au bon sens du mot, son désir de mettre sans cesse saint Thomas « à la page » et de toujours « transcrire pour nos contemporains les thèses du Maître », en dehors de tout historicisme et de toute préoccupation littérale. Ce n'est pas un historien, mais avant tout un *interprète* qu'il veut être. On n'est pas en effet un vrai thomiste, parce qu'on répète, à la manière d'un perroquet, les thèses du *Doctor communis* sans les avoir repensées par soi-même, sans les avoir revivifiées par la mise en contact avec les penseurs qui sont venus après lui.

« Si les scolastiques ont eu un tort, ç'a été de croire que le thomisme pouvait ainsi indéfiniment *continuer,* sans crise, c'est-à-dire sans une reprise de fond, comme la nature reprend des organismes au moment de la puberté ou de quelque grande secousse. De nouvelles conditions et de nouveaux problèmes appelaient, déjà dans le passé, un renouvellement de points de vue : il n'a pas eu lieu. Il eût fallu une crise Galilée, une crise Descartes, une crise Kant. Ne faudrait-il pas aujourd'hui une crise Bergson, plus tard d'autres encore... On a marché depuis saint Thomas. On a erré, mais on a travaillé, et le travail doit se poursuivre autant que la vie des hommes sur la terre. Toutes les lumières du ciel ne sont pas suspendues à la voûte de ce palais grandiose qui s'appelle la *Somme.* Un palais est un palais et un temple est un temple. Mais il y a l'univers qui déborde tout, et il y a, au delà des systèmes, quelque sublimes qu'ils soient, la vérité éternelle...

« Le thomisme n'est pas plus tout entier en saint Thomas que le catholicisme dans l'Évangile et que dans le grain de sénevé le royaume des cieux.. Ainsi le thomisme est une vie à partir d'un certain germe. Qu'on soit infidèle au germe, c'est-à-dire aux principes, aux méthodes, aux thèses métaphysiques essentielles, il n'y a plus de thomisme. Qu'on prétende conserver tel quel l'état des problèmes et des solutions quant à leur présentation et quant à leurs attaches avec l'expérience, on n'a plus qu'une doctrine figée, une momie enveloppée de bandelettes sacrées, mais qui n'a plus vie. Il en est ainsi de toute grande doctrine.

« Au surplus, le thomisme n'est pas seulement une doctrine, c'est une méthode, ou, si l'on veut, une attitude. Nous avons vu saint Thomas à l'œuvre. En face d'un apport nouveau, ou d'une doctrine adverse, saint Thomas ne s'arc-boute pas, il examine, discerne, se montre moins empressé à combattre qu'à assimiler, constamment prêt, tout en redressant ou en rejetant là où il le faut, à s'accroître. C'est le sens de toute sa vie ; c'est le propre de son libre et accueillant esprit. Ne serait-ce pas le nôtre ? » (p. 207-210).

Ce sont là des paroles que l'on n'est pas habitué à entendre tous les jours dans l'école thomiste et qu'il fallait reproduire... Voire emporté par son sujet, et après avoir loyalement concédé chez son Maître un certain nombre de lacunes, en particulier « un logicisme abstrait, d'apparence un peu verbale et qui aurait besoin aujourd'hui de s'incorporer des éléments plus positifs », et qui lui fait désirer « moins de raisonnements, plus de faits et plus de contrôle par les faits », le P. S. écrit :

« Nous voulons que la gloire de saint Thomas s'étende et se ramifie, que ce ne soit pas une gloire verbale, mais une vie en la postérité lointaine. Il faut pour cela qu'elle s'engrène dans la vie du temps, dans la science progressive, dans le courant philosophique moderne en tout ce qu'il a de sain, afin de préparer ce qui ne peut manquer de se produire un jour, j'entends une résorption de tout l'acquis contemporain dans une Somme nouvelle, comme saint Thomas a résorbé tout le passé dans la sienne » (p. 216).

Tout cela est fort généreux et fort bien dit et nous concédons sans aucune peine que « toute grande doctrine n'est pas identique à telle ou telle de ses incarnations passagères, qu'elle vit plus profond ». Reste à distinguer la part de l'éternel qui se conserve et celle du temporel qui croît et meurt : ce qui n'est pas toujours aisé. Et plus d'un probablement ne sera pas sans craindre que, dans ce départ, le P. Sertillanges n'aille un peu loin, lorsqu'il écrit à la dernière page de son livre :

« Au fond, au fond, le thomisme, non plus qu'aucun autre système philosophique, ne dépend pas de ses symboles idéologiques pris matériellement, en eux-mêmes, mais bien plutôt des rapports profonds qu'on a voulu leur faire exprimer. *Matière* et *forme*, *substance* et *accident*, cela pourrait s'évanouir (en apparence) sans que la position essentielle de l'esprit thomiste et que les solutions thomistes en fussent modifiées. Je ne propose pas cette tr nsformation! mais je parle dans l'absolu, et il me paraît, à certaines directions de la pensée moderne, que l'évoquer n'est pas une chimère. Il peut venir un thomisme qui serait à celui du

XIII[e] siècle ce que le *Nouveau Testament* est à l'*Ancien*, avec la correction qu'impose l'intervention d'une personne divine. De ce nouveau Testament doctrinal, saint Thomas serait l'Abraham, le « père des croyants », et ce serait sa gloire immortelle ».

Je vois bien qu'ici certains néothomistes seront ou plutôt sont tout prêts à applaudir et à reléguer saint Thomas au rang de « père des croyants », à la barbe vénérable! Mais vraiment, s'il devait en être ainsi, que resterait-il après cela de saint Thomas et du Thomisme, — je ne dis pas seulement du thomisme systématique, si souvent étroit que nous servent tant de manuels *ad mentem Angelici*, ou même de celui d'autres ouvrages plus sérieux, — mais du thomisme tout court? Quelques directives, excessivement larges et lâches, qui relèvent de la *philosophia perennis*, et ne seraient pas plus caractéristiques d'une philosophie déterminée que d'une autre? Oui, sans doute, mais alors de quel droit parlerait-on encore de thomisme plutôt que de platonisme, de scotisme ou d'autre chose? Ainsi, par exemple, l'élan vital que le R. Père évoquait tout à l'heure en appelant de ses vœux une crise Bergson et auquel il songeait évidemment en écrivant cette conclusion, ne devrait-il pas, en supprimant les particularités et caractères spécifiques du thomisme, tels que ceux qui ont été signalés, s'identifier, résorber en lui-même et finalement détruire le thomisme, au lieu d'être assimilé et résorbé par celui-ci, comme serait en droit de le vouloir tout fervent de saint Thomas?

En fin de compte, plus d'un lecteur sera bien tenté de conclure en fermant ce livre passionnant, qu'entre le thomisme de M. Maritain et celui du P. Sertillanges, si différents par tant de côtés, il doit y avoir une *via media*, un thomisme moyen, voie de progrès intense et non de régression fossilisante, mais thomisme jaloux de conserver avec l'*esprit* tout l'essentiel de la *doctrine* du Maître.

§ 3. Une synthèse du Thomisme en anglais.

Le R. P. M. C. d'Arcy, S. J., a réussi à donner au grand public de langue anglaise ce que le P. Sertillanges a donné aux Français : un saint Thomas lisible et très abordable pour un esprit cultivé, mais pas nécessairement spécialiste, un saint Thomas présenté en une langue toujours très claire et — autant qu'un étranger peut s'en rendre compte, — fort élégante[1].

1. Trois parties dans ce volume : la première historique, reconsti-

1. *Thomas Aquinas*, by Rev. M. C. d'Arcy, S. J., M. A. Londres, Benn, 1931, in-8, x-292 p.; 12 sh 6 d.

tuant l'époque et nous remettant dans le milieu où vécut le grand Docteur; le P. d'A. y esquisse à grands traits la vie, le caractère, l'esprit général du saint. La seconde, qui est la principale, expose en six chapitres toute la doctrine philosophique de l'Angélique : les principes de la connaissance, la nature de la réalité, l'existence et la nature de Dieu, Dieu et l'univers, la Nature et l'homme, la Morale. Enfin, troisième partie, très brève, p. 251-277, le développement historique du thomisme jusqu'à nos jours.

Tout l'essentiel de la doctrine thomiste s'y trouve présenté avec une grande loyauté et une très intelligente perspicacité. L'auteur tient pour son propre compte les thèses classiques de l'école dominicaine et interprète en ce sens — un peu trop unilatéralement, il est vrai, — son Docteur. L'art du P. d'Arcy et en même temps l'efficacité de son exposé consistent à ne pas appuyer, à s'en tenir aux aspects généraux, d'où se dégage une impression d'unité et de grandeur qui militent singulièrement en faveur de la cohérence et de la solidité du système et permettent, en apparence du moins, de combler tous les trous : et c'est l'avantage du procédé. Mais si, d'aventure, quelque esprit exigeant et méticuleux s'avisait de gratter la surface de cette synthèse brillante, et de vouloir examiner indiscrètement la valeur et la consistance de tous les moellons de l'édifice, n'éprouverait-il pas quelque mécompte ?...

Pour le P. d'A., l'esprit de saint Thomas est caractérisé par deux traits : le Docteur Angélique est un systématique et un intellectuel (p. 58-59), le mot « systématique » devant s'entendre en ce sens très large et tout à fait acceptable, du philosophe qui veut organiser et ramener à l'unité d'une vaste synthèse des matériaux épars sans jamais violenter la réalité ni vouloir la plier à des vues *a priori*. On ne peut qu'approuver! Et de même, lorsque le P. d'A. assigne — ce qui est évident — la théorie de l'Acte et de la Puissance comme le centre d'unité de cette synthèse.

2. Mais, dans l'interprétation qu'il donne de celle-ci, même du simple point de vue historique, ou pourra souvent n'être pas du même avis que le R. P. d'Arcy. C'est ainsi qu'à l'entendre la distinction de *matière et de forme* est une dépendance, une application de l'Acte et de la puissance, alors que pour beaucoup d'autres commentateurs de saint Thomas, p. ex. le P. Sertillanges, c'est l'inverse qu'il faut dire. Tout de même que son maître Aristote, l'Aquinate trouve dans la composition hylémorphique le point de départ qui assure à la division plus générale, et dérivée de celle-ci, d'Acte et de puissance, sa vraie valeur; et donc, dans le plan

métaphysique, — quoi qu'il en soit des classifications logiques qui peuvent ultérieurement s'y appuyer — c'est le couple matière et forme qui est premier, encore que commandé lui-même naturellement par l'Acte pur et dépendant de lui. Nous avouons être du nombre de ces derniers interprètes et ne pas trouver du tout décisive la raison qu'allègue le P. d'Arcy en faveur de sa thèse: « L'être est objet de l'intelligence, dit-il, et pour être intelligibles comme êtres, les objets de l'expérience doivent être composés d'acte et de puissance » (p. 110). Nous ne nions pas du tout, bien au contraire, que les objets de l'expérience étant des réalités sensibles, matérielles, et donc hylémorphiques, supposent une composition réelle et stricte d'acte et de puissance; mais le processus qu'implique ce raisonnement me semble tout à fait opposé à celui de saint Thomas qui prend toujours son point de départ dans l'expérience : ce n'est pas l'objet générique et adéquat de l'esprit qui est à la base de ses spéculations et qui commande son interprétation du concret, mais l'objet proportionné, c'est à savoir, le concret lui-même et dans lui la quiddité des êtres sensibles, qui est précisément composée de matière et de forme. D'ailleurs le P. d'A. le reconnaît implicitement en avouant loyalement « qu'il n'est pas aisé de connaître avec certitude la pensée exacte de saint Thomas en la matière » (*ibid.*). En effet!

3. Quant à *l'essence et à l'existence,* le P. d'A., en thomiste classique, les distingue *réellement.* L'histoire de cette distinction lui fait écrire avec l'humour qui est bien de son pays : « The dispute over this distinction has led almost to blooshed amongst his followers and critics » (p. 111). « Almost to blooshed »! Le R. P., comme l'on dit, y va un peu fort! Mais, puisqu'il parle ici simplement en figure, cela n'a pas d'inconvénient. Nous ne ferons à propos de ce jugement qu'une simple remarque. Si l'on doit entendre la distinction réelle d'essence et d'existence à la manière dont la propose le P. d'A., il faudra dire alors que cette « effusion de sang », même métaphorique, aura été tout à fait sans objet et bien vaine. Songez donc! voici à quoi elle se réduit d'après notre auteur :

« Lorsque je dis : cet homme *existe,* il n'y a rien dans la nature de l'homme qui me contraigne à dire qu'il doit exister. Il s'agit uniquement d'une nature ou d'une essence qui, si elle est appelée à exister, exige un autre principe qu'elle-même pour faire qu'il en soit ainsi. Elle peut être considérée (it can be considered) alors comme étant d'une certaine façon en puissance par rapport à l'acte, et non comme un acte par elle-même: et c'est en ce sens que, dans l'homme existant actuellement,

nous pouvons distinguer deux principes séparables (two separable principles). Si cela est vrai, alors entre l'être existant par essence, Dieu et l'être contingent, il y a une division qui déboute (puts out of court) à la fois toutes les formes de panthéisme et de monisme » (p. 111).

Si c'est sous cette forme que doit être définie la fameuse distinction, il est bien clair qu'au lieu d'en venir aux mains, ses partisans et adversaires n'ont d'autre chose à faire que de s'embrasser. Reste, il est vrai, à déterminer quel est cet « autre principe que l'essence » qui est requis pour que l'essence existe. Est-ce un principe transcendant ou un principe immanent? Dans le premier cas, nous sommes tous évidemment d'accord. Dans le second, comment comprend-on que ces deux principes soient *séparables?* Si ce n est, comme le dit le texte, que dans l'ordre de la « considération » métaphysique où l'on envisage l'essence comme « d'une certaine façon en puissance à l'acte d'existence », tous les partisans de la distinction de raison fondée affirment cela sans restriction et accepteront cette manière de voir sans hésiter : telle est précisément et exactement leur thèse. qu'il est évidemment plus commode de traiter par prétérition, surtout quand on ne s'est pas donné la peine de l'étudier et de la comprendre, mais qui n'en demeure pas moins ce qu'elle est. Quant à considérer ces deux co-principes comme séparables dans l'ordre réel, et à interpréter en ce sens le texte cité, comme s'il ne s'y agissait pas d'une séparabilité et distinction purement mentale, il est bien évident qu'il ne peut en être question : en dehors de l'école d'Avicenne constamment combattue par saint Thomas, il n'est pas un thomiste orthodoxe, partisan de la distinction réelle, qui ait enseigné ou qui enseigne une pareille absurdité. En toute hypothèse, il y a donc très bien moyen de s'entendre sur la base offerte par le P. d'Arcy.

4. Le P. d'Arcy pose admirablement la question de l'*analogie :* « L'analogie, dit-il, comprend deux problèmes : le premier concerne les relations des êtres les uns avec les autres, c'est le problème connu de l'un et du multiple, du tout et de ses parties, de l'absolu et du contingent. Le second concerne la prédication et la réponse que l'on y fait doit montrer en vertu de quel droit nous affirmons l'être et ses attributs à l'occasion d'objets qui ne tombent pas sous notre expérience » (p. 125; cf. p. 65-67). L'importance de cette théorie dans le thomisme ne saurait être exagérée et l'auteur lui accorde en effet un rôle de tout premier plan, comme il convient. Mais quand il en arrive à distinguer les analogies de proportionnalité et d'attribution, non seulement on peut, mais il est permis de

penser que l'on doit être d'un avis différent du sien. Tout en reconnaissant que saint Thomas recourt à l'attribution, le P. d'A. accorde en effet le premier rang à la proportionnalité dans la pensée du saint Docteur. Or ici, comme nous le montrons ailleurs, l'ordre chronologique des traités de saint Thomas doit être l'objet d'une attention spéciale : la préférence est donnée par saint Thomas à la proportionnalité dans le commentaire sur les *Sentences* et dans le *De Veritate,* q. II : c'est parfaitement vrai ; mais dans les traités qui suivirent, entre autres le *De Potentia* et la *Somme théologique,* c'est tout le contraire qui est le vrai. D'autre part, il faut bien avouer que les efforts tentés par le P. d'A. pour écarter de la proportionnalité cajétaniste le reproche d'agnosticisme (p. 131-134) et défendre cette espèce d'analogie comme première et fondamentale, paraîtront à beaucoup de lecteurs aboutir à un échec complet. Si l'auteur a pu penser que son exposé répondrait aux difficultés qui ont été soulevées ailleurs contre la proportionnalité, il devra dissiper cette illusion et l'on ne peut que regretter dans l'espèce qu'il n'ait pas montré ici cette même rigueur et exigence métaphysique dont il fait preuve ailleurs. Ce qu'il dit à cet endroit de la proportionnalité comme dans le reste de son ouvrage ne fait que confirmer le bien-fondé de toutes les objections qui ont été adressées à cette théorie.

A la même question s'en rattache tout naturellement une autre et qui a son importance. Lorsqu'expliquant la théodicée de l'Aquinate, le P. d'A. aborde la connaissance que nous pouvons avoir de l'essence divine, il nous semble — mais c'est logique, étant donné sa théorie de l'analogie — minimiser à l'excès le résidu notionnel concernant la nature de Dieu (p. 166-173). Nous connaîtrions bien de Dieu *qu'il est, quia est,* mais non pas du tout *ce qu'il est.* Reprenant le mot connu du *I C. Gentes,* c. 30 et l'interprétant au sens strict, il conclut que, pour Saint Thomas, « nous ne connaîtrions de la nature divine que ce qu'elle n'est pas et quelles relations les autres êtres ont avec elle ». Nous ne saurions partager cet avis, pour autant qu'il serait exclusif. Outre la *via negativa,* saint Thomas admet parfaitement la *via causalitatis* et la *via eminentiae* qui concluent à du positif. Dans la *Somme théologique,* aux questions XIII et XIV de la I[a], c'est en fonction de ces voies qui sont absolument rationnelles, et non pas avant tout des données de la révélation, comme le voudrait le P. d'A. (p. 168), que saint Thomas nous octroie le bénéfice d'une science très positive, encore que très imparfaite, de la nature divine. Mais, encore une fois, si l'on s'en tient à la proportionnalité seule, c'est bien à l'agnosticisme

par rapport à la connaissance de la nature de Dieu que l'on doit logiquement et nécessairement aboutir : cela, nous le concédons absolument.

5. En revanche, nous sommes tout à fait de l'avis du P. d'A., lorsqu'il affirme que, pour saint Thomas, toutes *les preuves de l'existence de Dieu* se ramènent à une seule, c'est à savoir à la contingence manifestée par le mouvement et exigeant une cause efficiente (p. 168). M. Patterson, dont nous parlons plus loin, le reconnaît également : peu à peu cette évidence finira bien par s'imposer.

De même encore dans l'exposé très détaillé et très pertinent que nous donne le P. d'A. de la *théorie de la connaissance* chez saint Thomas et de la manière dont se pose pour lui, ou plutôt dont ne se pose pas le problème critique. Tout le chapitre IV sur les premiers principes de la connaissance me semble fort bien venu et vraiment « ad mentem Angelici » (p. 75-97). Tout au plus pourrait-on chicaner l'auteur sur le caractère « synthétique », au sens moderne du mot, qu'il attribue au principe d'identité. « Lorsque nous disons que quelque chose qui est, est, nous affirmons réellement que ce qui est comme tel ne peut pas ne pas être », en sorte que « le prédicat n'est pas quelque chose qui se trouve dans le sujet, mais quelque chose de nouveau attribué au sujet » (p. 85). Il est tout à fait permis de croire que telle est bien, en vertu du principe de raison suffisante, la *justification*, dans l'ordre de la réflexion, du principe d'identité ; cependant tel n'apparaît pas du tout être le sens *formel* de celui-ci, ni le sens de l'affirmation primitive : « l'être est » ou « l'être est ce qu'il est ». Entendre la composition ou division de saint Thomas en fonction de l'idée de synthèse que les modernes appliquent aujourd'hui au jugement, ne paraît pas fondé.

Combien par contre est heureuse l'explication que donne le R. P. de cette distinction si souvent invoquée — et parfois de façon si abusive — par certains néoscolastiques modernes, entre le concept *représentatif* et le concept *significatif*. Le P. d'A. y attache beaucoup d'importance et il a raison. La solution donnée à la difficulté se prend du double rôle que jouent le phantasme et l'intellect agent dans la formation du concept : « pour saint Thomas, tandis que notre pensée est restreinte du point de vue représentatif par la fraternisation du phantasme et de l'intellect agent dans un seul acte humain, l'intellect agent, par sa propre nature, nous transporte au-delà du sensible jusqu'au monde intelligible de l'être et appré-

hende le contenu de l'expérience sensible à la lumière de l'être et par les premiers principes... » Cf. p. 221-222. Mais nous ne saurions nous attarder davantage au détail du développement.

6. Citons seulement, pour finir, cette page de la dernière partie de l'ouvrage sur l'*influence de saint Thomas :*

« Avec le Docteur Angélique, les modes de pensée gréco-romains s'incorporèrent de façon plus intime à la culture chrétienne et furent assurés d'une stabilité sous le changement. De plus le point de vue intellectualiste, si dominant dans le thomisme, habitua les esprits au sens de l'ordre et disciplina les idées politiques et sociales, aussi bien que religieuses, de l'Europe. Il dressa, comme dirait M. Benda, « une barrière contre la barbarie ». Et non seulement cela : mais la vision grandiose, décrite par saint Thomas, de son échelle de perfection s'élevant à partir de l'être le plus infime jusqu'à l'être transcendant de Dieu, vision non pas suggérée par l'imagination du poète, mais dictée par la raison et complétée par la foi, a enlevé pour toujours à la critique le droit de rejeter le christianisme comme irrationnel ou insuffisant. En fait, maintenant, l'arme même dont s'est servi saint Thomas, s'est retournée contre lui et le voilà accusé d'avoir desservi la cause chrétienne en essayant d'allier ce qui est essentiellement une expérience religieuse à une expression intellectuelle de celle-ci, basée d'ailleurs sur une philosophie irréligieuse telle que celle d'Aristote. A tort ou à raison saint Thomas n'a jamais favorisé la séparation de l'expérience et de la pensée. Comme nous le verrons, il a distingué la foi de la raison; mais dans le domaine de la connaissance naturelle, c'est toujours vers l'intellect qu'il se tourne comme vers un juge sûr de la vérité, en qui l'on doit avoir toute confiance. Son cri est, dans tous les sujets dont il traite : « quand quelqu'un parle la vérité, il est invincible, quel que soit celui avec qui il discute » (*In Job*, c. 13, l. 2). Cette foi et cette confiance dans la raison, même lorsqu'il s'agit de sujets religieux, offre matière à réflexion, si surtout nous voulons nous rappeler que saint Thomas fut un saint et très vraisemblablement un saint aussi familiarisé avec les expériences religieuses que ses critiques. Ajoutez à cela que beaucoup de mystiques appartiennent à son école et ont adopté sa manière de penser et l'on en conclura que la philosophie et l'expérience religieuse ne sont pas incompatibles » (p. 263-264).

Le P. d'A. est extrêmement nuancé sur le thomisme du xxe siècle, et connaît bien, sinon tous les courants de pensée, du moins quelques-uns de ceux qui divisent l'École à notre époque : Louvain, Maritain, Gilson d'une part, Blondel, Rousselot, Maréchal... de l'autre. Or, sous la même étiquette de thomisme, ne sont-ce pas les antipodes?.. Sur quoi, le P. d'A. conclut :

« La question demeure de savoir si le P. Maréchal et ceux qui forment son groupe, sont justifiés à appeler thomistes leurs manières de voir :

M. Maritain et les autres ne le pensent pas. De quelque côté que soit le droit, il est à souhaiter que les deux écoles, celle qui est à l'avant-garde et celle à laquelle appartiennent le P. Garrigou-Lagrange et Maritain continuent à se développer. Toutes deux ajoutent au trésor de nos connaissances : la première par les moyens que nous avons dits, la seconde par la fermeté avec laquelle elle transmet l'intellectualisme de saint Thomas » (p. 273).

Ce dernier jugement donne la meilleure idée de l'esprit dans lequel a été écrit le livre du P. d'Arcy, mais montre en même temps dans quelles limites étroites il prétend borner le thomisme. A côté de ces deux courants diamétralement opposés, pour ne pas dire contradictoires et qui sont ceux de frères ennemis, à notre avis irréconciliables, il est d'autres philosophes scolastiques, qui prétendent, sous une perspective et dans un plan élargi et beaucoup plus compréhensif, recueillir tout l'héritage essentiel de saint Thomas, cependant que, déterminément fidèles à son esprit, à ses principes fondamentaux, ils veulent s'assimiler, s'incorporer tout ce que la pensée contemporaine a de bon sans se laisser toutefois contaminer ou tromper par les appâts de nouveautés et de modes, subversives de l'antique tradition. Parce qu'ils entendent la distinction réelle d'une manière qui n'est pas celle de Gilles de Rome ni de Jean de Saint-Thomas, ou l'analogie dans un sens qui n'est pas celui de Cajetan, ils ne s'en estiment pas moins bons thomistes et fidèles disciples du Maître, en cela comme dans l'ensemble du reste. Il faut regretter que le P. d'A. ne l'ait pas compris et plus encore faut-il regretter que, du moins à l'en croire, de l'autre côté du canal, on ne le comprenne pas : « La philosophie scolastique, écrit-il dans le *Hibbert Journal* d'octobre 1933, p. 147, a été au cours de ces dernières années tellement identifiée dans les esprits anglais avec saint Thomas et saint Thomas avec la philosophie catholique que cela peut devenir un scandale d'apprendre soudain que plusieurs parmi les plus grands penseurs scolastiques ont différé considérablement de lui, et en différent encore, et qu'il n'y a pas de système de philosophie qui puisse être appelé officiellement catholique ». Que cela puisse provoquer une impression pénible à certains, c'est très dommage! Mais précisément il incombe à des hommes comme le P. d'A. de faire la lumière auprès de leurs concitoyens et d'éviter à ceux-ci tout scandale en les éclairant. Il n'y a pas en effet de philosophie catholique au sens propre du mot, et l'Église n'a inféodé le dogme à aucun système, pas plus au système dit thomiste de Cajetan, qu'à celui de Rousselot, ou de tout autre. Si elle recommande et impose l'enseigne-

ment des *principes* essentiels du saint Docteur, elle laisse toute liberté dans l'interprétation systématique de ces principes et dans nombre de questions disputées depuis toujours dans l'École; et son intention n'est nullement de renier des Maîtres comme Scot, Suarez et tant d'autres, « quorum laus est in Ecclesia... » C'est cela que le R. P. aurait dû dire en terminant son ouvrage et que l'on attendait de lui. Nous commençons heureusement en France à sortir de cette période où, au grand scandale de tous les incroyants, sympathiques ou non au christianisme, certain clan a voulu capter pour lui seul le Docteur commun et imposer une orthodoxie thomiste à la chrétienté entière. L'on comprend mieux aujourd'hui ce qu'une telle situation avait de paradoxal. Nous voudrions que nos frères dans le Seigneur, qui vivent outre-Manche, profitent de notre expérience qui nous a coûté si cher et s'évitent les frais d'une expérience semblable. Le P. d'A. malheureusement ne leur apporte pas assez de secours en ce sens dans son livre, par ailleurs si méritant et si remarquable.

§ 4. Thomisme et Philosophie contemporaine.

M. Bandas, professeur de théologie dogmatique au Grand Séminaire de saint Paul, dans l'État de Minnesota aux États-Unis, expose et critique dans l'ouvrage que nous allons analyser[1] les idées des principaux écrivains contemporains de langue anglaise qui ont écrit sur les grands problèmes philosophiques dans un sens opposé à celui de la philosophie scolastique et traditionnelle. Le mot « langue anglaise » doit s'entendre d'ailleurs en un sens large : il comprend des auteurs américains, anglais et aussi notre Bergson dont tous les ouvrages ont été traduits et sont très répandus outre-Mer à l'égal des produits autochtones.

Après une longue et substantielle Introduction de M. Zybura sur « *la vitalité éternelle et l'actualité de la philosophie de saint Thomas* », M. Bandas expose, dans un chapitre préliminaire, les Principes fondamentaux de la philosophie traditionnelle, puis traite en autant de chapitres des sujets suivants : Science et philosophie, Idéalisme et néoréalisme, la philosophie du devenir (Bergson), la philosophie des valeurs, l'expérience religieuse, l'Humanisme, l'existence de Dieu, sa Nature, enfin la Révélation et le Dogme. La

1 Rev. Rudolph G. Bandas, Ph. D. Agg., S. T. D. et M. (Louvain), *Contemporary Philosophy and thomistic Principles*, with an Introduction by Rev. J. S. Zybura, New York-Chicago, The Bruce Publishing Company, 1932; in-8, 468 p.; 4 doll. 50 c.

manière de l'auteur est extrêmement claire et simple, ses chapitres, à l'exception du premier, étant tous uniformément divisés en deux parties : dans l'une on trouve exposées les opinions émises par les philosophes modernes antiscolastiques, dans l'autre la solution scolastique, en sorte que le titre même de l'ouvrage donne très exactement le plan suivi dans sa composition.

Pour la plupart des lecteurs de ce côté-ci de l'Atlantique, le principal intérêt de l'ouvrage résidera évidemment dans la première partie des chapitres où on leur présente un florilège de textes bien choisis, qui renseigne de façon pertinente et utile sur le mouvement philosophique anglo-saxon durant ces vingt dernières années. Quiconque recherche des documents authentiques, sur l'état de déliquescence de la philosophie séparée en Angleterre et en Amérique, tient ici une mine de documents probants d'où il ne manquera pas de retirer comme la sensation directe, encore qu'un peu cinématographique, de la misère de ces penseurs contemporains non-scolastiques.

En veut-on un exemple? Prenons les deux chapitres sur l'existence et la nature de Dieu. On y voit que des auteurs comme W. James, Reeman, Ames repoussent l'idée traditionnelle de Dieu, parce que ne répondant plus à nos idées et à nos tendances démocratiques, p. 378-379 : « Des titres tels que Seigneur, Roi, Souverain, Législateur, Maître, Tout puissant... n'ont aucun écho dans la mentalité démocratique moderne. Ils ont été formés sous l'influence des cours et des trônes. Les esprits modernes ne veulent pas d'un autocrate ou d'un aristocrate irresponsable, mais ils veulent un Dieu qui réponde à nos formes de gouvernement. Pour des Américains il doit être : « the idealized Common Will », ou le « President of the great cosmic Commonwealth ». — Aux yeux de ces auteurs comme de plusieurs autres que l'on nous cite, la vieille conception de la divinité est beaucoup trop statique et ne répond plus aux besoins vitaux de l'humanité : celle-ci veut un Dieu attrayant pour la jeunesse qui se mêle aux hommes, sur un pied d'égalité, qui soit leur compagnon, prêt à les soutenir, mais aussi à être soutenu par eux, et soit tout au plus « primus inter pares ». Un Dieu immuable, Acte pur, est un Dieu relégué dans une « félicité épicurienne », « incapable de participer à nos affaires et de nous intéresser » (p. 383). D'où cette notion, maintenant tout à fait commune chez les philosophes anglais et américains, d'un Dieu *fini,* que ne craignent pas de patronner des auteurs en renom comme Royce, Alexander, Reeman, W. James, sans parler de Wells (p. 387-388). Et de là encore cette idée toute voisine d'un Dieu *en devenir,* telle que la défendent encore le même

Alexander et Whitehead, deux des plus célèbres scientistes actuels. Alexander par exemple dans le dernier chapitre de son grand ouvrage *Space, Time and Deity*, fait une distinction subtile entre Dieu et la divinité et écrit ceci : « Dieu est l'ensemble du monde en tant que celui-ci possède la qualité de divin. De cet être Dieu, l'ensemble du monde est le corps, tandis que la divinité en est l'âme. Mais ce possesseur de la divinité n'est pas un être actuel, ce n'est qu'un être idéal. En tant qu'existant actuellement, Dieu est le monde infini (ou si l'on préfère : il n'y a à exister actuellement en fait de Dieu que le monde infini) avec son élan vers la divinité, ou, pour adopter une phrase de Leibniz, le monde infini en tant que prégnant ou en travail de la divinité » (p. 390). Whitehead est encore plus décevant. — Quant aux arguments classiques en honneur dans l'École pour prouver Dieu, nos philosophes naturellement sont unanimes à les déclarer périmés, « obsolete » et ne rimant plus à rien !

A toutes ces absurdités, M. Bandas oppose les solutions connues de la philosophie thomiste traditionnelle. Il le fait avec une netteté et une fermeté sans défaillance qui ne manquera pas de rassurer pleinement les esprits sages, catholiques ou non, restés fidèles à la philosophie du bon sens et qui n'ont pas été entamés par les débordements de la pensée contemporaine. Sans aucun doute en effet, M. Bandas n'a point visé la conversion des philosophes qu'il critique et ne s'est point préoccupé d'entrer en conversation directe avec eux. Les exposés schématiques qu'il donne de leurs systèmes, ou plus exactement les citations fragmentaires qu'il en produit, pour très exactes et caractéristiques qu'elles soient, ne sauraient prétendre fournir une vue complète de ces philosophies parfois très compliquées. Et d'autre part, l'auteur ne se préoccupe pas du tout d'accommoder ou d'adapter la philosophie scolastique aux exigences de ces mentalités toutes spéciales qui ont aujourd'hui l'audience du grand public anglais. Son but est beaucoup plus limité. Manifestement M. Bandas veut faire sentir et comme toucher du doigt par contraste la fragilité extrême et l'inconsistance de ces élucubrations dénuées de tout fondement rationnel qu'on voudrait, mais en vain, nous faire prendre pour de la philosophie. En exposant les thèses thomistes dans leur nudité moyenageuse, il prétend seulement fournir une doctrine sûre qui, par sa richesse positive, en même temps que par sa simplicité, prévienne et absorbe sans discussions toutes les difficultés qui courent les journaux et les magazines ; il cherche avant tout à calmer les appréhensions d'esprits qui désirent une « Weltanschauung » de tout repos. Ce

but est parfaitement légitime et nous croyons que l'auteur l'a très heureusement atteint : ce dont il faut le féliciter.

Mais de là s'ensuivent quelques conséquences qu'une recension loyale ne saurait omettre de signaler.

Tout d'abord n'est-on pas en droit de se demander s'il n'est pas un peu dangereux pour toute une catégorie de lecteurs inquiets et peu formés aux spéculations philosophiques d'étaler sous leurs yeux une telle masse de difficultés et d'objections déroutantes, surtout lorsqu'elles viennent d'hommes très connus dans le monde scientifique, et de leur opposer des réponses prises de si haut et de si loin qu'elles risquent de sembler sans contact avec ces mêmes difficultés et objections ?

Soit le problème de la connaissance, auquel il faut bien toujours en revenir. M. Bandas, dans son premier chapitre, expose les notions classiques élémentaires sur l'être, sur la connaissance et sur les premiers principes que l'on trouve dans tous nos bons manuels. Ce qu'il nous dit des premiers principes, p. 66-68, est, sauf chicane de détail toujours possible, fort judicieusement présenté et une fois admise la valeur de l'être et de notre connaissance, ce qu'il nous en dit là se tient. Mais s'agit-il au contraire de l'être et de la connaissance, c'est-à-dire du point de départ essentiel de toute enquête philosophique, nous avouons ne pas éprouver la même satisfaction. M. Bandas expose sans doute correctement les définitions habituelles de l'ontologie thomiste, mais sans les développer ni les justifier, ni les adapter au problème de la connaissance tel que le posent les modernes et que ne connaissait pas saint Thomas, alors que tels textes ou séries de textes de saint Thomas qu'il se contente de traduire et de supposer évidents, ont fait couler des flots d'encre (v. g. *De Ver.*, q. I, a. 9) et laisseront le lecteur non averti absolument désarmé en présence des objections et conceptions actuelles (p. 60-65). Aussi quand, à la fin de son chapitre, dans un § de quatre petites pages, p. 77-82, M. Bandas conclut en affirmant la valeur *transcendentale* des notions premières et des principes premiers, il est à craindre que beaucoup de lecteurs restent hésitants. Répondre par exemple aux textes de Reeman, Sorley et Whitehead qui sont cités p. 79, en se contentant de poser que la notion d'être, considérée formellement en elle-même, n'inclut aucune imperfection, qu'elle dit d'une certaine manière toute perfection et donc qu'elle implique la transcendance dans l'hypothèse où le monde l'exigerait, paraîtra sans doute insuffisant. Il faudrait avoir établi au préalable la possibilité de la métaphysique et la valeur de la notion d'être et de ses exigences, l'objectivité, la réalité de nos fonctions cognitives, bref

il eût fallu avoir déjà résolu le problème de la connaissance sous son aspect epistémologique fondamental — ce qui n'a pas été fait.

Deux chapitres plus loin, à propos des idéalistes et des néo-réalistes, M. Bandas aborde, il est vrai, cette tâche. Mais combien sommaire, pour ne pas dire plus, est sa solution! Quelques textes de saint Thomas y suffiront, ou plutôt n'y suffiront pas et je crains que beaucoup ne soient guère apaisés par cette déclaration grâce à laquelle l'auteur croit pouvoir se dispenser d'en dire plus long : « We shall not recount here the Scholastic arguments in favor of realism. A satisfactory explanation ot them can be found in any standard Scholastic textbook » (p. 170). Or auxquels de ces « standard textbooks » nous renvoie-t-on? En note M. Bandas en cite seulement deux : celui de M. Coffey, *Epistemology* et celui de M. J. T. Barron, *Elements of epistemology,* New York, 1931. J'avoue à ma honte ne pas connaître l'ouvrage de M. Barron et par conséquent, jusqu'à plus ample informé, faisons-lui crédit : disons seulement que, s'il tient les promesses de M. Bandas, c'est un oiseau rare. Quant au Cours de M. Coffey qui est en deux gros volumes, je le connais fort bien et j'admets volontiers qu'il contient d'excellentes choses. Mais enfin! quant à l'essentiel, qui est la solution du problème critique?..... Je ne croirai pas l'offenser en pensant qu'il reste encore beaucoup à dire après lui et qu'il ne contentera pas tout le monde!

Une seconde conséquence de la manière adoptée par M. Bandas est que, naturellement les spécialistes en philosophie, pour lesquels l'ouvrage n'a pas été composé, y trouveront peu de lumières et de vues très neuves. Les questions abordées par l'auteur, pour être traitées d'une façon claire et exacte — qui dénote chez lui une connaissance préalable fort étendue et approfondie de l'ensemble de la philosophie scolastique, — ne sont cependant ni renouvelées ni repensées de manière personnelle. On a trop l'impression que M. Bandas se contente de reproduire telle quelle et littéralement la doctrine de saint Thomas, mais sans l'avoir assez faite sienne. Cependant n'exagérons pas la critique. Outre que tel n'était pas et ne pouvait être le but de l'auteur, l'ouvrage contient quelques morceaux plus originaux. Ainsi le chapitre sur l'expérience religieuse, p. 268-308, qui est la reprise de sa thèse de doctorat sur les présupposés philosophiques du Modernisme, est très fouillé et vraiment neuf. A quoi l'on peut joindre aussi les débuts du chapitre sur l'Idéalisme et le néoréalisme où M. Bandas fait opportunément réfuter le premier par le second, quitte à bien montrer ensuite les lacunes des néoréalistes qui s'en tiennent finalement à un véritable empirisme

et dont le « monisme épistémologique », en rendant l'erreur impossible, laisse par le fait même, la porte grande ouverte à de nombreuses erreurs.

Tout ce qui précède soit dit, encore une fois, sans aucune nuance de blâme. Un ouvrage de vulgarisation à l'usage d'un grand public de culture nécessairement assez superficielle, comme est celui auquel veut s'adresser M. Bandas, ne saurait se proposer d'approfondir pour elles-mêmes ni de faire avancer les questions. S'il fournit à ce public une doctrine cohérente fondée sur les principes les plus certains, il rendra de précieux services. Tel est bien le cas du présent volume, qu'en conséquence et dans ces limites, nous ne saurions trop recommander.

§. 5. La Théodicée de saint Thomas.

M. Robert Leet Patterson a présenté à l'Université de Londres, pour l'obtention du grade de docteur en philosophie, une thèse volumineuse qui a pour titre : *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*[1]. L'auteur, qui n'est pas catholique, y fait preuve d'une grande sympathie à l'égard de saint Thomas et nous donne une étude très consciencieuse de la théorie de Dieu, centre de toute la Métaphysique comme de la théologie thomiste, telle qu'elle est développée à travers toute l'œuvre du Docteur angélique. L'exposé est sans doute très littéral, en quelque sorte matériel et manque un peu d'ampleur; et l'on regrettera que l'auteur n'ait pas davantage dominé son texte, ce qui lui eût permis de l'aérer, si l'on peut dire, et de le faire mieux comprendre. Du moins sommes-nous assurés ici d'une transcription fidèle, et d'une intelligence exacte du texte, que ne déforme pas un esprit tout plein de préjugés. Et surtout il faut se réjouir grandement de voir la Doctrine de notre Docteur commun devenir de plus en plus commune, et son influence pénétrer des milieux où, voilà cinquante ans, son nom était à peine connu. Ce nouveau volume, malgré son allure très didactique et la forme austère qu'y revêt la pensée de saint Thomas, ne contribuera pas peu à vulgariser la philosophie de notre Aquinate ainsi que le thomisme dans le monde philosophique anglais non scolastique, et rendra beaucoup de services aux philosophes scolastiques eux-mêmes.

Ce n'est pas à dire que nous adoptions tous les points de vue de l'auteur de cette thèse : loin de là. Des réserves s'imposent, dont

1. *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*, by Robert Leet Patterson. Londres, Allen and Unwin, 1933; in-8, 508 pp. Prix : one guinea.

quelques-unes essentielles. Mais l'ensemble ne peut que promouvoir l'étude du Maître et faire valoir son autorité : ce qui est un gain net.

Au fait, qu'apporte de nouveau ce volume? La tâche du recenseur a été singulièrement facilitée par M. Patterson. Dans sa Préface, en effet, il a l'heureuse idée de signaler tous les points caractéristiques de son étude et toutes ses conclusions personnelles. Écoutons-le, c'est beaucoup plus simple :

« Les principaux points auxquels je me suis attaché dans ma critique sont les suivants. J'ai soutenu que les trois premières preuves de l'existence de Dieu ne sont pas à proprement parler distinctes et que la première et la deuxième présupposent la troisième sans contribuer, en aucune façon à étayer celle-ci, laquelle repose tout entière sur le principe de raison suffisante. J'ai de plus prétendu que la quatrième et la cinquième voies sont des applications particulières du même principe. J ai examiné les tentatives faites par les néoscolastiques modernes pour montrer que la critique kantienne n'a pas détruit les preuves de saint Thomas et j'ai admis que cette prétention était fondée. Ce que je crois, c'est que la méthode de l'Aquinate ne peut être condamnée à priori, mais doit être jugée d'après ses résultats. J'ai en outre indiqué que si le mot « Dieu » est employé par lui pour signifier non une « ultime Réalité », mais la Divinité du Théisme et de la religion, le P. Sertillanges a raison d'affirmer que « la preuve de Dieu est la tâche de la théodicée tout entière », en d'autres termes que toute la matière analysée dans les trois premières parties de ce livre forme une seule preuve de l'existence de Dieu longue et compliquée.

« Je soutiens aussi que la distinction faite par saint Thomas à propos de la science que nous pouvons avoir de Dieu, entre le fait de son existence et la connaissance de sa nature, — entre le *quia est* et le *quid est*, — est illégitime. Et je me suis efforcé de montrer que sa théorie des degrés d'être, qui me semble réclamer une critique beaucoup plus sérieuse que celle qu'il en a faite, introduit dans tout l'ensemble des êtres finis une certaine irréalité. Le point capital de ma thèse sera trouvé dans les trois derniers chapitres de la 3e partie. J'y montre que les efforts tentés par saint Thomas pour harmoniser les conceptions de Dieu aristotélicienne et chrétienne se brisent devant l'impossibilité où il est de concilier la multiplicité des objets connus et voulus par la divinité avec la simplicité de l'essence divine.

« A propos de la doctrine de saint Thomas sur la création, j'ai soutenu que sa distinction entre « relations réelles » et « relations de raison » était insoutenable; et j'ai aussi tenté de montrer, qu'à prétendre comme il le fait, que les entités finies ne sont pas dans le temps pour Dieu, on est amené à cette conséquence que le temps est, à un certain degré tout au moins, chose illusoire. Ce corollaire, comme les conséquences de sa

doctrine des degrés d'être, est, me semble-t-il, presque négligé par l'ensemble des Néoscolastiques modernes. Enfin, pour terminer, j'ai discuté l'opinion de saint Thomas sur la possibilité et l'extension de la connaissance mystique de Dieu et j'ai attiré l'attention sur son évidente inclination, étonnante chez un philosophe aussi pieux que saint Thomas, à dénier aux prétentions de la mystique une valeur métaphysique » (p. 9-10).

Nous voilà bien et dûment renseignés. — Toute la première partie de l'ouvrage sur les *preuves de l'existence de Dieu* est excellente. Et ce n'est pas moi qui reprocherai à M. Patterson de ramener, à la suite du P. Sertillanges et de beaucoup d'autres, les cinq voies à la troisième. « La troisième preuve, avait écrit l'illustre dominicain cité par M. P., s'appuie sur l'être constitué et par là, elle peut être regardée, quant à son fondement tout au moins, comme le centre des autres » (*S. Thomas*, t. I, p. 152-153). Il suffira par ailleurs d'indiquer comment M. P. réduit la 4e voie à cette 3e. Après avoir rappelé une exégèse récente du P. Lemaître, qui voudrait rattacher cette 4e voie à une théorie toute nouvelle du jugement, en vertu de laquelle l'affirmation tombant sur une réalité donnée, poserait celle-ci comme degré d'être, mesure d'être, *de* l'être, c'est-à-dire comme évoquant un ultra qui n'est pas donné, mais qui, en tant que condition nécessaire d'intelligibilité, ne peut pas ne pas être objectif, — M. Patterson, avec un grand bon sens, poursuit en ces termes :

« Quelque ingénieuse que soit cette preuve, il est difficile de la considérer comme identique avec celle de saint Thomas [oh oui! combien difficile!]. Et d'abord, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'observer, les trois premières preuves et la cinquième reposent sur le principe de causalité. Par suite il serait invraisemblable que l'Aquinate eût inséré entre elles une preuve d'une nature entièrement différente et ait ainsi troublé la suite ordonnée de son argumentation, en bouleversant la symétrie de sa présentation. Sans doute il ne convient pas d'insister outre mesure sur cette considération secondaire, mais il est néanmoins permis d'affirmer que cette manière de procéder, adoptée par saint Thomas, amènera à conclure le contraire de ce que l'on prétendait ».

D'autre part : « Nous avons le droit de rechercher ce que les affirmations actuelles et explicites de l'Aquinate assument ou impliquent. Or saint Thomas renvoie explicitement comme source de sa preuve au IIe livre de la Métaphysique où il est affirmé distinctement que les êtres dérivés et les vérités dérivées dépendent des principes éternels de l'être et de la vérité comme leurs causes. Comment dès lors peut-on soutenir que la notion de causalité a été illégitimement introduite dans l'interprétation de cet argument »? (p. 82-83).

Il n'y a qu'à lire le commentaire de saint Thomas sur ce passage d'Aristote, pour voir comment il entendait le Stagirite et croyait pouvoir en conséquence s'appuyer sur lui. La conclusion de M. P. me paraît absolument s'imposer et ne pas comporter de contestation possible.

La réponse, proposée par l'auteur, aux objections qu'on fait aux preuves de saint Thomas en fonction de la Critique de Kant, est bonne. M. P. montre péremptoirement, p. 93-98, que l'argument *a contingentia* n'implique en aucune façon l'argument ontologique et qu'en passant de l'*ens necessarium* à l'*ens realissimum*, saint Thomas ne commet aucune pétition de principe. D'autre part, il n'y a nulle difficulté à concéder à M. P. qu'en un certain sens « la preuve de Dieu est la tâche de la théodicée tout entière », cette preuve entraînant avec l'existence de Dieu la détermination de sa nature pour autant que nous pouvons l'atteindre.

En revanche, ses efforts pour montrer que la distinction soutenue par saint Thomas entre l'*an est* et le *quid est* de la nature divine est tout à fait inconsistante, restent infructueux. A entendre M. P., cette distinction impliquerait chez l'Aquinate une contradiction : d'une part, lorsqu'il s'agit d'étudier la nature divine, il préconise, à la suite de Denys, la *via remotionis* « on the ground that we cannot know what God is, but only what he is not », pour cette raison que nous ne pouvons pas connaître de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas (p. 238). D'autre part toute la théorie de l'analogie tend à établir que nous avons de Dieu une connaissance positive. D'où conflit entre les deux assertions.

Manifestement M. P. n'est guère au courant des distinctions scolastiques et ici il a manqué de souplesse dialectique. Pourtant le P. Joyce, dans une page excellente que M. P. cite loyalement, p. 255, lui fournissait, de façon pertinente et péremptoire, la solution de cette difficulté tout à fait classique et élémentaire, en distinguant connaissance parfaite, propre, par essence, et connaissance imparfaite. L'auteur, après cette citation, n'en conclut pas moins au grand étonnement du lecteur :

« Lorsque saint Thomas affirme, en opposition avec Maïmonide, que nous sommes autorisés à affirmer que Dieu est bon parce que la bonté existe en Dieu à un degré supérieur au nôtre, et d'autre part refuse d'admettre, en s'appuyant précisément sur cette même raison, que la connaissance que nous avons de cette proposition constitue une connaissance de l'essence divine, il est clair qu'il tente d'occuper en même temps deux positions diamétralement opposées » (p. 257).

Mais non! il n'y a là aucune contradiction! M. P. a du reste la candeur d'ajouter ceci qui revient en somme exactement à ce que disait le P. Joyce dont il repousse le témoignage :

« Si Thomas avait maintenu que notre connaissance de l'essence divine, quoique vraie et propre (genuine), est imparfaite, parce que, tout en pouvant comprendre ce que signifie la proposition *Dieu est bon*, nous ne pouvons réaliser de quelle manière Dieu est bon, pour cette raison que nous n'avons pas de perception directe de Dieu, sa position n'aurait pas été en soi contradictoire. Or elle est en soi contradictoire : but self-contradictory it is ».

Et pourquoi donc, je vous prie, ce verdict sans preuve? Puisque précisément saint Thomas admet l'analogie et que l'analogie n'est pas autre chose qu'une connaissance imparfaite en vertu de laquelle nous comprenons ce que *signifie* tel attribut, mais ne pouvons nous représenter *comment* il se réalise en Dieu? La logique de M. P. est ici complètement déroutante.

A sa décharge cependant, notons que l'étude de *l'analogie* donnée par M. P. est consciencieuse et très suffisamment critique. Il a parfaitement vu le point faible de l'analogie de proportionnalité cajétaniste et si les difficultés que je lui ai opposées et auxquelles M. P. attache une sérieuse importance, ont laissé, comme on l'a écrit dans le *Hibbert Journal* d'octobre 1933, « the thomists undisturbed », cela ne doit pas l'émouvoir pour autant, mais au contraire le laisser à son tour « undisturbed ». Avant de considérer ces objections comme décisives, lui a dit le P. d'Arcy, M. P. « aurait dû tenir compte de la réponse que les thomistes *peuvent manifestement leur faire* », *which they obviously can give.* Puisqu'ils *peuvent* donner une réponse et que celle-ci est si évidente, pourquoi faut-il que depuis bientôt dix ans, ils n'aient pas encore trouvé l'occasion de la produire en public et que je l'attende encore. Je l'attends d'ailleurs de pied ferme, et, vraiment, tout à fait « undisturbed ». Pour l'instant, je ne regrette qu'une chose, c'est que le P. d'Arcy n'ait pas profité de son livre sur *Thomas Aquinas* pour en proposer au moins le principe de solution : il eût été le bienvenu et nous aurions discuté!

Par contre M. P. ne semble pas avoir complètement réalisé les difficultés qu'entraîne la théorie qu'il cite p. 252, selon laquelle le concept d'être contiendrait *actu implicite* tous ses inférieurs. Quant à la pensée exacte de saint Thomas sur la proportionnalité et l'attribution, il n'ose se prononcer, p. 249, et on ne peut lui en

vouloir; mais lorsqu'il considère un texte célèbre du *IV Dist.* 49, q. 2, a. 1 ad 6 comme postérieur au *De Veritate*, q. 2, il est manifeste qu'il se trompe, le Commentaire sur les Sentences étant certainement antérieur ou tout au moins de la même année 1256.

La position de M. P. sur les *degrés d'être* manque complètement de fermeté. En exposant et critiquant la 4ª *via*, il semble leur reconnaître droit de cité. Ailleurs, p. 185-187, il se rallie à M. Gilson qui, dans *l'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 67-69, insiste sur le degré d'irréalité que, dans la perspective thomiste, ont tous les êtres participés, lorsqu'on les compare à l'Être qui n'est qu'être et qui seul, à proprement parler, *est*. Cette considération, tout à fait classique, lui paraît une nouveauté, mais bien à tort. Ne connaît-il donc pas sainte Catherine de Sienne rapportant ce mot reçu du Seigneur : « Tu es celle qui n'est pas », et ignore-t-il toute la littérature ascétique et mystique de l'Eglise catholique où est maintes fois développé le même thème? Saint Thomas est certes bien loin d'y contredire et toute sa théorie de l'analogie fondée sur la *via remotionis* et la *via eminentiae* le suppose. M. P. lui-même, p. 293, ne cite-t-il pas le Docteur Angélique : « creatura magis habet de non esse quam de esse »?

En fin de compte, M. P. rejette la doctrine des degrés d'être et donc la théorie de la participation, mais sans dire pourquoi. Pour toute raison, il la déclare une invention gratuite et au P. Romeyer qui donnait pour fondement à cette notion, une expérience ou intuition intellectuelle, il se contente de répondre : « when intuition is appealed to, argument is out of place » (p. 300). Voilà qui est vite dit! mais qui n'empêche pas une affirmation fondée sur l'*évidence* immédiate d'être vraie. Or, il est immédiatement évident que l'homme comporte plus d'être, c'est-à-dire ici de perfection, que la brute, la brute que le végétal, le végétal que le minéral... Ce qui suffit dans l'espèce.

Aussi bien le rejet de cette notion va entraîner chez M. P. une grosse conséquence. Toute l'explication thomiste de la *science* que Dieu a du contingent et du multiple la suppose en effet. Ne pouvant comprendre l'une, M. P. rejettera l'autre pour des raisons d'ailleurs qui ne sont pas neuves et qu'il suffira d'indiquer afin de donner une idée des critiques de fonds adressées par notre auteur à saint Thomas.

a) « Comment, dit-il, concilier la pluralité du fini avec l'unité et la simplicité absolue de l'essence divine? Comment l'intelligence

peut-elle voir dans cette essence absolument simple le fondement de cette multiplicité? »

Évidemment M. P. a oublié que saint Thomas ne cherche à prouver, là où il s'agit de la vie intime et de la nature propre de Dieu, que le *quia est*, dans l'espèce, que le fait de la science, et non pas le comment, le *quomodo est*, si ce n'est par à peu près et considérations fort lointaines. « Avant la création, écrit M. P., il n'y avait, pour Dieu, rien à connaître que l'essence divine elle-même. Dans ces conditions la pluralité qui fournit le contenu de la science divine ne pouvait subsister ni dans la divine essence ni dans aucune réalité extérieure à elle. Nous aboutissons en conséquence à une pure contradiction.. » (p. 299). Et pourquoi donc encore une fois? Saint Thomas définissant les rapports des possibles avec l'essence divine, disait que les possibles en Dieu sont *creatrix essentia* et que « Deus intelligendo se intelligit omnia alia ». Assurément nous ne pouvons « réaliser », c'est-à-dire nous expliciter le *comment* de telles assertions. Mais en quoi y a-t-il là l'ombre d'une contradiction à les affirmer et à déclarer en même temps que nous n'en pouvons pénétrer le mode de réalisation? M. P. voudrait-il donc que notre intelligence finie et bornée pût et dût pouvoir mesurer l'Infini?

b) « Tout ce qui n'imite pas Dieu parfaitement devrait être considéré par Dieu comme non-être et donc illusoire, irréel ». — Ici encore l'on voudrait savoir le pourquoi d'une proposition si peu évidente et si paradoxale. Mais on en cherche en vain la moindre justification. Et n'allez pas répondre à M. P. que l'être comporte des degrés et qu'entre l'être infiniment parfait et le néant pur, il y a une possibilité indéfinie de réalités qui seront plus ou moins êtres, plus ou moins parfaites. Il vous répondrait aussitôt : « Est-il concevable que les qualités, qui, à un degré inférieur de l'être, sont distinctes et séparées, fusionnent à un degré supérieur dans une absolue identité »? (p. 300).

Une telle question montre bien à nouveau que l'auteur n'a pas du tout saisi la vraie portée de l'analogie, ni la signification de la voie dite d'éminence ou de transcendance. Évidemment nous ne pouvons nous représenter ni comprendre *modo proprio*, dans l'ordre des concepts dont parle l'auteur (is it conceivable...?) la simplicité et l'unité de Dieu en tant que perfection infinie : ni saint Thomas ni aucun scolastique n'ont jamais prétendu pareille chimère. Mais que nous ne puissions pas, ni ne devions affirmer que l'essence divine réalise en elle-même par identité et unité absolue toute

perfection au degré infini, et que Dieu ne puisse pas ni ne doive pas connaître toute réalité dépendante de lui et comme telle nécessairement finie selon tous les degrés que cette réalité comporte à l'indéfini, c'est une tout autre affaire : or cela précisément, on peut l'établir avec certitude.

En dépit de M. P., la distinction entre le *quia est* et le *quomodo est* n'est pas « illegitimate ».

Inutile de poursuivre. Les autres difficultés de M. P. sont de même portée et appelleraient des réponses toutes semblables. Comme on le voit d'ailleurs, elles ne sont pas neuves et n'ont rien de terrible.

Quoi qu'il en soit de cette partie critique de l'ouvrage de M. P. qui en plus d'un point porte à faux, nous n'oublierons pas, en terminant, que sa partie positive d'exposition des idées de saint Thomas est très claire et très consciencieuse et qu'elle pourra rendre de grands services pour faire connaître et vulgariser la philosophie du grand Docteur. Nous ne sommes pas habitués à voir venir de ce côté des travaux aussi sympathiques et éclairés sur nos grands hommes.

§ 6. Intuition et Connaissance.

L'ouvrage du Dr A. Hufnagel sur l'*Intuition et la Connaissance d'après Thomas d'Aquin*[1] mériterait une longue recension. C'est un ouvrage essentiel pour l'étude du problème de la connaissance et dont on ne saurait trop louer la vaste érudition en même temps que la sage pondération.

Dans l'impossibilité de lui consacrer une étude étendue, nous signalerons du moins les principales questions qu'il traite : cela suffira pour inciter nos lecteurs à le consulter et à l'étudier avec soin.

L'Introduction, p. 1-59, institue une vaste enquête historique sur le mot *Intuition,* depuis Platon jusqu'à Bergson et Guardini. En voici la conclusion, p. 58 : « Malgré la très grande variété des significations qui sont attachées au concept d'intuition, quelques caractéristiques, d'ailleurs très générales, se laissent définir, que toute espèce d'intuition revendiquera pour elle : 1. L'intuition est une espèce de connaissance qui se place à côté du discours ; 2. A la différence de la connaissance discursive, elle saisit son objet

1. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, von Dr Alfons Hufnagel. Münster, Aschendorf, 1932 ; gr. in-8, xxii-301 pp. RM. 14. 35.

directement; 3. Elle comble les lacunes du discours, aussi bien celles qui viennent du côté de l'objet que du côté de la certitude ».

L'ouvrage lui-même comporte deux parties où l'auteur dans la première expose la notion de connaissance, dans la seconde la notion d'Intuition. La division de chacune de ces parties est très méthodique et se correspond symétriquement.

Dans la première on nous fait parcourir successivement en quatre chapitres l'objet de la connaissance, son sujet, puis l'acte de connaissance avec ses conditions, c'est à savoir la proportion entre l'objet et le sujet, le « lumen », l'espèce intelligible, l'acte lui-même et le « Verbum »; enfin dernier chapitre sur la vérité où en neuf § sont parcourus selon l'ordre strictement chronologique les passages principaux des œuvres de saint Thomas qui traitent de la vérité : ainsi assiste-t-on au progrès et à l'évolution de la pensée du saint Docteur. La conclusion de cette première partie est que « l'Aquinate a vraiment un concept de connaissance qui embrasse en soi toute connaissance absolument possible; ensuite, que sa conception philosophique de la connaissance comme telle est beaucoup plus une Métaphysique de la connaissance qu'une Critique de la connaissance au sens kantien du mot; qu'enfin lorsqu'il s'agit d'analyser de plus près une espèce de connaissance déterminée, par exemple la connaissance intuitive, le point de vue purement métaphysique doit être complété par une conception purement gnoséologique ».

Dans la seconde partie, qui traite de l'Intuition, M. H., après quelques préliminaires sur la donnée de fait et le fondement de l'intuition, suit à peu près la même marche que dans la première et examine l'objet de l'intuition, c'est-à-dire les premiers principes, les essences et le surnaturel; puis les actes correspondant à ce triple objet, ensuite le sujet de cette triple intuition, enfin la valeur de connaissance de chacune de ces trois catégories d'intuition. La conclusion de l'auteur est que saint Thomas admet plusieurs espèces de connaissance intuitive, deux dans le plan de la nature : intuition des principes et des essences, cinq dans le plan surnaturel : la contemplation affective de Dieu, l'acte du don d'intelligence, celui du don de science, la vision prophétique, l'extase.

Cela fait, dans un dernier chapitre, M. H. se reporte aux données de son Introduction et tente de rattacher les théories de saint Thomas sur l'intuition à l'un des nombreux groupes de théories qu'il y a passés en revue. Il voudrait définir la place propre de l'Aquinate de ce point de vue dans l'ensemble des conceptions modernes et pour cela ne trouve rien de mieux que de comparer la position

thomiste à l'intuition des essences ou phénoménologie de Husserl.

Pour donner une idée de la manière de l'auteur, nous nous risquons, malgré la difficulté du texte qui est loin d'être limpide, à donner la traduction de ce parallèle important et inattendu :

« Est-il possible qu'un idéaliste comme Husserl et un réaliste comme saint Thomas soient si près l'un de l'autre dans une question si importante qui est à la base de toute connaissance? Ce qui va suivre montrera la réelle parenté de ces deux théories de l'intuition.

1. Husserl dit : l'intuition des essences présuppose que l'on possède confusément dans un mot l'essence à percevoir. — Saint Thomas dit : il faut distinguer deux choses. L'intuition des principes présuppose bien que l'on possède de façon confuse, c'est-à-dire implicite, les principes dans une disposition naturelle. L'intuition des essences, au sens propre. présuppose à tout le moins une tendance naturelle de l'esprit vers les essences les plus générales (*termini*). Pour ce faire, dans ces deux espèces de connaissance intuitive, il faut que l'intellect, de par sa nature même, pose déjà d'une manière générale la question de l'essence et qu'il pose cette question actuellement et réellement à l'occasion de données sensibles, d'un mot entendu.

2. Husserl pose comme second présupposé de l'acte d'intuition des essences qu'elles aient été rendues comme palpables intuitivement [*Veranschaulichung :* « monstration intuitive », si le terme était français] dans un acte de perception ou mieux encore dans des actes de représentation imaginative. — Saint Thomas de même; seulement, à son avis, il vaudrait mieux donner la préférence à l'intuition « originairement donnante » [« originär gebende », qui fournit la donnée primitive le donné fondamental], à la perception, plutôt qu'à la représentation imaginative.

3. Husserl dit : la condition préalable la plus importante pour l'acte de l'intuition des essences, c'est l'orientation *antinaturelle* de la pensée, qui consiste à réfléchir sur l'acte de la perception et sur sa valeur significative, c'est-à-dire à s'abstenir d'accorder la moindre attention, quelque naturelle qu'elle soit, à l'objet pensé, et de plus à laisser de côté tous les éléments existentiels et individuels. Husserl cependant s'efforce, en d'autres passages, de présenter le plus qu'il peut cet « antinaturel » comme ce qui serait « le plus naturel ». — Thomas dit : l'intellect, s'il veut connaître l'essence d'une chose, doit se tourner vers le phantasme, détourner son regard de tous les élements individuels et existentiels et s'attacher uniquement à l'essence pensée. Ceci d'ailleurs n'est pas du tout contre nature, mais ce qu'il y a de plus naturel, parce que, dans cette opération, l'intellect agent et l'intellect possible exercent précisément l'activité qui convient à leur nature.

4. Husserl dit : Ces présupposés (de l'orientation antinaturelle de la pensée) étant donnés, l'acte de l'intuition des essences suivra immédiatement, c'est à savoir une vue intellectuelle immédiatement claire, vivante, de l'essence pensée, dans un acte spontané. — Thomas parle de même.

5. Pour Husserl, cet acte n'est aucunement une connaissance constructive, mais c'est une connaissace réceptive. — Pour Thomas de même, bien que le degré de cette passivité puisse être différent.

6. Husserl dit : correspondant aux degrés de clarte des intuitions fondamentales, il y a différents degrés de clarté de l'intuition des essences. — Thomas dit : si une intuition est donnée, elle doit toujours être claire. Il ne parle pas de degrés de clarté dans le sens de Husserl, pour autant que je le puis voir.

7. Husserl dit : l'intuition des essences congrûment réalisée est ce qu'il y a de plus important pour la connaissance en général, parce qu'elle est la base de toute science. — Thomas parle exactement de même.

8. Pour Husserl, l'expression verbale de ce qui a été vu dans l'intuition des essences est possible dans une large mesure. — D'après Thomas, cela est en principe toujours possible.

9. D'après Husserl, l'intuition des essences ne trouve sa justification critique que dans cette même intuition des essences; il n'y a en effet au-dessus d'elle rien de plus élevé qu'elle puisse ou doive justifier. — Thomas dit à peu près la même chose, mais il voit — et sur ce point, il est en un sens beaucoup plus critique que Husserl — que la certitude des principes doit être fondée sur quelque chose d'encore plus certain, à savoir sur Dieu.

10. Husserl distingue entre une intuition des essences morphologiques et celle des essences idéales; et pour lui la différence consiste en ce que la première n'est pas susceptible d'être jamais complètement fixée. — Thomas, me semble-t-il, n'est pas, en un certain sens, si éloigné de cette distinction, en tant précisément que les essences idéales son tl'objet exclusif de son intuition des essences; mais il n'accorde à notre connaissance aucune « intuition » intellectuelle des essences morphologiques, c'est-à-dire du « corruptible », de l'accidentel, et cela, me semble-t-il, à juste titre; car chez Husserl lui-même, finalement et logiquement l'intuition des essences morphologiques devrait être distincte de celle des essences idéales à ce point qu'on ne devrait plus être autorisé à lui appliquer le concept de l'intuition.

11. Tandis qu'au début seulement Husserl distinguait à très juste titre la double intuition des essences au sens propre, c'est-à-dire entre l'intuition des essences, et l'intuition des relations entre essences, ou des principes, il a laissé tomber manifestement cette distinction dans ses *Logische Untersuchungen,* II ɪɪ; mais à tort. Cela, M. Hartmann le lui prouve en particulier dans ses *Fondements d'une métaphysique de la connaissance.* — Cette distinction entre l'intuition des essences et l'intuition des principes, Thomas ne l'a jamais perdue de vue. Au contraire il l'a toujours nettement mise en évidence et a pris soin de la poursuivre jusque dans ses dernières racines.

Ce bref parallèle entre l'intuition des essences de Husserl et l'intuition naturelle philosophique de Thomas montre avec toute la clarté désirable [?] la proche parenté des deux théories (p. 295-297).

Il n'y a d'ailleurs pas à se dissimuler que ce parallèle ne sera pas admis par tous, mais au contraire sera très discuté. C'est ainsi entre autres, qu'à la journée d'études de Juvisy de septembre 1932 sur *la Phénoménologie,* M. Forest a développé, avec beaucoup de compétence d'ailleurs, des vues diamétralement opposées.

Le dépouillement des textes de saint Thomas et des études parues autour du sujet est extrêmement riche et abondant chez M. Hufnagel et déjà de ce seul chef, sans parler de plusieurs autres, son ouvrage rendra les plus précieux services à ceux qui voudront poursuivre l'étude de la connaissance chez saint Thomas et la scolastique : il en eût rendu davantage si l'auteur avait muni son livre d'un double index de noms et de choses, dont l'absence se fait péniblement sentir. — D'autre part ce dépouillement lui-même est loin d'être complet : c'est ainsi que j'ai cherché en vain un exposé de la notion d'intuition très spéciale et très originale de B. Croce et encore de celle de E. Le Roy dans *La pensée intuitive.* M. H. cite beaucoup d'auteurs français dans la copieuse bibliographie qui ouvre son volume, mais on est étonné de n'y pas trouver certains travaux qui traitent pourtant de façon explicite et très pertinente soit son sujet même, soit des questions tout à fait connexes. Sans parler des *Notes d'épistémologie thomiste* de Mgr Noel qui touchent en maint endroit au problème de l'Intuition, on se serait attendu à voir discuter l'interprétation que donnent de l'intuition chez saint Thomas le P. Rousselot dans *l'Intellectualisme de saint Thomas* et le P. Maréchal dans *Le point de départ de la Métaphysique,* t. I et V : or ces ouvrages ne sont pas cités. Et je ne parle pas de Spaier, *La pensée concrète;* du P. Picard, *Le problème critique fondamental;* de M. Vialatoux, *Le discours et l'intuition;* du P. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, capital en la matière, et de bien d'autres que ne connaît pas M. H.

De plus, on l'a remarqué ailleurs, il faut regretter que M. H. n'ait pas abordé de front la connaissance *per connaturalitatem,* dont tout le monde parle maintenant et si souvent à tort et à travers. Il eût été fort utile — et c'était absolument la place dans un tel ouvrage — de préciser avec soin la pensée de saint Thomas sur ce sujet. Du moins sur l'*Intellectus* opposé à la *ratio* trouvera-t-on chez M. H. les textes principaux et d'utiles éclaircissements historiques et critiques, v. g. p. 193-200.

Ces légères réserves ne nous empêchent nullement de penser beaucoup de bien de l'ouvrage de M. Hufnagel et de le recommander chaudement à tous ceux qu'intéresse la philosophie médiévale.

§ 7. L'essence du Thomisme.

Le R. P. G. Manser, professeur à l'Université de Fribourg, en Suisse, a publié en 1932 un volume considérable sur l'*Essence du Thomisme*[1] où, du double point de vue historique et spéculatif, il veut exposer dans son ensemble le système dit thomiste. Cet ouvrage n'est pas à proprement parler inédit; il avait déjà paru par tranches dans la Revue *Divus Thomas,* que dirige le même P. Manser, au cours des années 1927 à 1931 et nous avions déjà pu, au fur et à mesure que paraissaient les articles, nous rendre compte de la nature et de l'importance de cette synthèse nouvelle.

Je dis « nouvelle » : est-ce bien le mot qui convient? Dans sa Préface, l'auteur marque nettement l'idée centrale qui commande tout son exposé, et à quoi il rattachera tous ses développements : c'est la doctrine d'Acte et de puissance telle que saint Thomas l'a reçue d'Aristote et d'Aristote *seul.* Tout le thomisme sera donc présenté en fonction d'un aristotélisme très strict et sans compromission, surtout avec le Platonisme. P. 10, le P. M. définit en caractères gras sa position : « In der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt erblicken wir das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomismus », ou comme il aime à le repéter : « des strengen Thomismus » auquel seul il prétend être attaché. De lui-même, il dit qu'« il n'a aucune sympathie pour un demi-thomisme (Halbthomismus). Celui-ci a plus nui à la Scolastique que toute autre doctrine. Le dilemme : ou le vrai thomisme rigide, ou absolument aucune Scolastique s'est imposé en ces derniers temps, surtout en Allemagne, avec plus de force que jamais » (p. vi). Cela est dit, comme c'est pensé, sans aucune nuance, nous allons voir tout de suite avec quel succès, mais enfin rien de tout cela n'est nouveau. Ce qui caractérise seulement ce traité, c'est le souci constant de mener de front l'exposé dogmatique si l'on peut dire, ou mieux systématique de la doctrine thomiste, à partir de la théorie d'acte et de puissance et l'histoire de cette doctrine dans ses diverses parties, par opposition surtout aux doctrines adverses. L'ouvrage n'est pas fini : il attend une suite, que l'auteur a en projet, mais dont il ne nous donne pas grand espoir dans sa préface de voir jamais la réalisation.

1. Trois chapitres, qui sont plutôt trois grandes parties, divisent le volume : 1. La doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puis-

1. Dr P. G. M. Manser, O. P., *Das Wesen des Thomismus,* Freiburg (Schweiz), S. Paulus-Drukerei, 1932; in-8, viii-502 pp.

sance comme fondement de la conception thomiste des rapports de la foi et de la science; 2. La doctrine thomiste de l'acte et de la puissance et l'orientation augustino-arabe du XIIIe siècle; 3. La doctrine d'acte et de puissance comme fondement ultime de la synthèse thomiste. Enfin en conclusion trois appendices dont le second se rapporte aux discussions récentes ouvertes sur le principe de causalité et le troisième essaie de montrer contre le P. Pelster et d'autres que saint Thomas dans *II Met.*, l. 2, n'a pas nié la distinction réelle d'essence et d'existence.

Nous ne nous arrêterons guère aux deux premières parties qui, d'ailleurs par rapport à la 3e, sont très courtes. Le P. M. estime que, pour bien comprendre la pensée de saint Thomas, il faut connaître en détail toutes les théories en présence desquelles se trouvait le Docteur commun et auxquelles il devait faire face : ce qui est un principe méthodologique de tous points excellent. Or, à cet égard, il ne suffit pas de parler d'augustinisme, il faut insister aussi beaucoup sur les théories arabes. Appuyé sur ce principe, le P. M. discute les positions respectives prises par le P. Mandonnet et M. De Wulf dans la définition des caractères spécifiques de ce que l'on a appelé l'augustinisme du XIIIe siècle : ces pages 55-71 comptent parmi les plus intéressantes de l'ouvrage, mais du simple point de vue historique, elles sont incomplètes comme le lui a justement fait remarquer M. Forest dans une recension extrêmement fouillée qu'il a donnée de l'ouvrage du P. Manser au *Bulletin thomiste* de juillet-octobre 1932. Le P. M. n'a pas connu les travaux de M. Gilson sur la question qui lui eussent apporté un surcroît important de lumière et peut-être, selon M. Forest, n'a-t-il pas assez tenu compte de l'influence exercée sur la pensée du Moyen Age par Avicébron, dont « les principes conduisaient à distinguer dans la réalité ce qui l'est aussi dans la pensée : c'est l'origine des difficultés incessantes que saint Thomas rencontre devant lui dans l'analyse du réel », — comme aussi bien à l'heure actuelle, ajouterons-nous, de celles que soulève certain « strenger Thomismus ».

Quant à vouloir éliminer complètement de la théorie de saint Thomas, toute influence de la théorie augustinienne de l'illumination et par suite tout *a priori* dans la connaissance, comme le veut le P. Manser, il est évident que celui-ci rencontrera, parmi beaucoup de thomistes de la meilleure marque, des adversaires décidés de son interprétation. Que l'Aquinate se soit avant tout inspiré de l'aristotélisme pur, certes, nous sommes des plus décidés à le soutenir; mais qu'il l'ait fait *à l'exclusion* de toute autre doctrine, vraiment qui l'oserait prétendre, aujourd'hui surtout?

2. La troisième partie, plus directement constructive, mérite plus d'attention. C'est là que l'on trouvera les positions spécifiques du P. M. et aussi son esprit déterminément systématique.

Dans les trois premiers § ou chapitres, l'auteur étudie les *transcendentaux* et les premiers principes. A propos de l'être, la question qui l'occupe avant tout est de savoir si cette notion est génétiquement la première, si, dans l'ordre logique et génétique, le plus général prime le moins général. Et il répond affirmativement; — à l'occasion de quoi il critique au passage Scot. Ce n'est qu'une escarmouche.

Puis vient la question des *rapports du principe d'identité et du principe de contradiction.* Là le P. M. prend une position radicale qui ne manquera pas d'être discutée, ou plutôt qui l'est depuis longtemps. Il veut que ces deux principes soient réellement distincts et irréductibles l'un à l'autre (p. 163-169) : « das Prinzip des Widerspruches und der Identität zwei sachlich verschiedene Prinzipien »! Et pourquoi? Parce que l'identité de l'être avec lui-même signifie la négation d'une division, tandis que la non-contradiction marque l'opposition de l'être au néant. Mais en quoi ces deux points de vue seraient-ils essentiellement irréductibles et donc opposés et comment l'être en se posant ne s'oppose-t-il pas par le fait même au néant, en sorte que les deux principes expriment, sous une forme et à un point de vue différents, une seule et même vérité? Aussi, quand on lit la conclusion de l'auteur : « nous n'hésitons pas à affirmer qu'une réelle identification du principe de contradiction avec le principe d'identité devrait, du point de vue théorique de la connaissance, nécessairement conduire au Monisme », — beaucoup de lecteurs ne manqueront pas de sourire.

3. Les *cinq voies* de saint Thomas sont rattachées à la théorie d'Acte et de puissance et le P. M. montre très brièvement qu'elles l'impliquent. Ici rien de particulier ni de nouveau. Ce qui nous a plu davantage, c'est la position prise par l'auteur au regard des deux preuves, l'une dite des vérités éternelles — il est très court à son sujet, mais drastique et pertinent, p. 217-218 et 224-225 — et l'autre, du désir de la béatitude, à laquelle il consacre une longue dissertation, p. 232-256. Comme nous avons déjà parlé ailleurs de cette dernière étude parue dans le *Divis Thomas* de 1927, et comme nous l'utiliserons largement dans le t. II de notre *Théodicée,* nous nous dispenserons de nous y attarder plus longuement ici. Disons seulement que de tout l'ouvrage, ce chapitre constitue peut-être la part la plus personnelle apportée par l'auteur dans son livre, à l'avancement d'une question.

Nous n'en dirons pas tout à fait de même de son chapitre V sur l'*analogie* à laquelle il consacre près de 100 pages, p. 256-352. Là, rien que de très rebattu. Le P. M. tient fermement l'analogie cajétaniste et repousse l'explication du Ferrarais, ce pendant qu'il ne semble pas du tout comprendre l'analogie d'attribution. Au passage, il m'attaque, parce que j'admets l'intuition directe, immédiate du moi, où il découvre — naturellement! ça devait venir! — le Nominalisme d'Occam : comme si l'appréhension immédiate concrète de la réalité d'être par l'intelligence, de quelque façon que vous l'expliquiez, ne devait pas être à la base de la connaissance abstraite, comme si elle empêchait celle-ci, *dans son ordre*, de commencer par le plus universel et comme si la perception, la prise de conscience du moi par lui-même ne constituait pas un cas absolument privilégié!!.. Inutile de nous arrêter à pareille querelle qui manque de fondement et de sens. — En revanche, le P. M. — et nous l'en louerons, — montre fort bien que saint Thomas, s'il rejette toute connaissance parfaite de l'essence divine (p. 344), est en même temps un adversaire décidé d'une connaissance de la nature de Dieu qui serait purement négative (p. 345); d'où l'on ne s'étonnera pas qu'il condamne résolument et complètement la position du P. Sertillanges sur ce point (p. 341).

4. Au chapitre VI, le P. M. établit la distinction fondamentale qui sépare Dieu de ses créatures et c'est comme de juste la théorie de *l'essence et de l'existence* qui sert de pivot à son argumentation. Aussi bien tous les philosophes chrétiens, et tous ceux, d'une manière plus générale, qui rejettent le panthéisme, sont d'accord pour affirmer qu'en Dieu essence et existence sont formellement identiques en ce sens qu'il est de l'essence divine d'exister, que l'existence est cela même qui le définit, en d'autres termes que Dieu est *a se*. Dans la créature au contraire, son essence, ce qui la définit, ne comporte pas, comme note constitutive, l'existence, c'est à dire qu'il n'est pas de son essence d'exister, qu'elle peut ne pas exister, et donc qu'elle n'existe pas *a se*, mais seulement *ab alio :* il y a donc une distinction radicale et adéquate entre son essence et son existence, et il est impossible d'identifier formellement l'une et l'autre. Dans ces limites, qui assurent pleinement la distinction de Dieu et de la créature, pas de controverse — réelle — parmi les différentes écoles scolastiques.

Maintenant, dans l'être *ab alio* existant, faut-il considérer l'essence et l'existence comme composant dans un rapport mutuel d'acte et de puissance réel, ceci est une tout autre question, comme

l'on sait. Le P. M., dans la querelle, prend naturellement parti pour une distinction réelle d'acte et de puissance au sens strict. Mais, loin d'apporter aucun élément nouveau dans la question, il me semble contribuer à embrouiller celle-ci de plus en plus comme à plaisir.

Et d'abord, ainsi qu'il est commun à tous les écrivains de son école, il ne se préoccupe nullement de définir ni de préciser le sens de la distinction de raison métaphysique, adéquatement fondée qu'opposent à la distinction réelle ses adversaires ; et il s'obstine à en faire une distinction purement logique, ce que les autres nieront toujours de la façon la plus catégorique, parce que cela n'est pas. Aussi bien, pour le P. M., entre la distinction réelle proprement dite et la distinction logique stricte, il n'y a pas de milieu. Or pour ses adversaires, une telle théorie de la distinction en métaphysique leur semble radicalement fausse et d'un simplisme barbare.

Ensuite, le P. M. veut donner à cette distinction réelle comme unique fondement la distinction aristotélicienne — je veux dire : entendue au sens strictement aristotélicien — de la puissance et de l'acte. Mais en dépit de ses efforts, il ne montrera jamais que celle-ci chez Aristote puisse et doive s'appliquer à l'existence et à l'essence. Je ne peux que le renvoyer au P. Mandonnet qui certes, par ailleurs, tient la distinction réelle (cf. *Revue thomiste*, 1910) et à d'autres commentateurs patentés et autorisés d'Aristote, tels que M. Mansion. Il faut que le P. Manser en prenne son parti : la conception de la distinction réelle d'essence et d'existence est absolument étrangère à Aristote et ne rentre absolument pas du tout dans les cadres de sa théorie d'acte et de puissance. La preuve nouvelle qu'il a tenté de nous donner de cette thèse périmée ne fait que confirmer la ruine de celle-ci. Examinons-la d'un peu près.

L'argument, l'unique argument tiré de l'œuvre d'Aristote, que le P. M. estime décisif, est emprunté au *II Analyt. Post.*, c. 7. Mais ce n'est pas le membre de phrase sur lequel Cajetan s'appuie pour dire : « in hoc loco... expresse Aristoteles dicit quod esse non est ipsa essentia rei, quod est maximum fundamentum doctrinae S. Thomae », qui impliquerait à ses yeux la distinction réelle : celui-là le P. M. l'abandonne et déclare qu'il peut s'expliquer avec une distinction purement logique : « τὸ δέ τι ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο[1] kann mit einer bloss logischen Distinctio noch erklärt werden ». C'en est donc un autre, sur lequel il va s'appuyer et qu'on ne s'at-

1. Nous avons ailleurs, dans *Thomisme et scolastique*, p. 48-52, commenté ce texte en détail ; comme le P. Manser fait pratiquement droit à toutes ces critiques, il n'y a pas lieu de nous en occuper ici à nouveau.

tendait vraiment pas à trouver impliqué dans l'aventure. Écoutons le P. M., cela en vaut la peine :

« La preuve de l'existence et la preuve de l'essence, ainsi pense le Stagirite, sont différentes dans des choses qui diffèrent selon les genres et donc aussi dans le monde des catégories, parce que l'essence d'aucune chose n'est l'être même, car l'être ne tombe pas sous le concept générique : τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. Ici dans cette preuve, Aristote [après avoir traité d'un problème logique] empiète éminemment sur l'ordre réel, sur l'ordre des premières intentions. Dans l'être catégorial, l'essence et l'existence ne sont pas la même chose, parce que son essence n'est pas l'être même, *nicht das Sein* SELBST *ist*. Dès lors, plus aucun doute, il s'agit d'une distinction réelle. Aristote n'ajoute aucune explication. Mais celle-ci se trouve dans sa conception des rapports étroits de l'être transcendental et de l'être catégorial. L'être (*das Sein*) comme tel, dit seulement l'être. Il ne peut dès lors absolument pas être un genre ou une catégorie, car chaque différenciation devrait elle-même être à son tour être (*Sein*), et donc nulle, comme différenciation. Dès lors l'être suit toutes les catégories, mais comme tel n'est dans aucune, parce que celles-ci, en tant que catégories, ne sont pas l'être, mais ont un être déterminément limité par participation à l'être. Délimité, déterminé, cet être est ainsi mesuré dans chaque catégorie par son essence respective. Si l'essence dans la catégorie est *ce qui mesure* et l'existence *ce qui est mesuré*, délimité, l'une et l'autre ne sauraient être réellement la même chose, ni par conséquent aussi la preuve de l'existentiel (*Existenzialbeweis*) et la preuve de l'essence » (p. 369-370).

Il fallait citer ce morceau étonnant. D'un tout petit membre de phrase, complètement détaché de son texte et d'ailleurs traduit à contre-sens, on bâtit tout un argument en fonction de la théorie de la participation qui est à cent lieues de la pensée de l'auteur de ce texte ! Comment en vérité faut-il qualifier un tel procédé du point de vue scientifique ?

Mais le lecteur ne comprend peut-être pas les raisons de notre étonnement ? Bien qu'une discussion textuelle doive nous entraîner un peu loin, nous ne saurions laisser passer sans explication, ni protestations, pareil escamotage.

Et d'abord je dis que la traduction du P. M. comporte un, sinon même deux contresens. Le texte est celui-ci : τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν — et le P. M. traduit : « Wesen keines Dinges das Sein selbst ist, denn das Sein fällt nicht unter den Gattungsbegriff — l'essence d'aucune chose n'est l'être même, car l'être ne tombe pas sous le concept de genre (n'est pas une notion générique) ». Où a-t-il vu dans le texte grec l'équivalent de son *Sein*

SELBST et aurait-il voulu par hasard traduire ainsi la particule δε?! Or *selbst* ajouté ici introduit nécessairement l'idée de l'Acte pur et pour autant change tout le sens de la phrase, comme il ressortira de ce que nous disons plus bas. D'autre part, pourquoi le P. M. renverse-t-il la proposition et, au lieu de dire : « l'être n'est l'essence d'aucune chose », dit-il : « l'essence d'aucune chose n'est l'être même »? Cette conversion n'est nullement justifiée ici : il faudrait, pour qu'elle fût exacte et le sens respecté, traduire : « l'essence d'aucune chose n'est *d'être* », ce qui est tout différent. Enfin pourquoi le P. M. traduit-il par le même mot *Sein* les deux termes tout à fait distincts en grec τὸ εἶναι et τὸ ὄν qu'emploie Aristote, et en allemand y aurait-il ici la même indigence de vocabulaire que celle dont nous souffrons sur ce point en français? En tous cas, pourquoi, dans la suite de son texte, emploie-t-il indifféremment tantôt le mot *Existenz*, tantôt le mot *Sein*, alors que, pour rendre ces deux mots grecs, l'emploi des mots *Existence* et *Esse* n'est pas du tout indifférent?

Mais ceci n'est qu'un préliminaire. De quoi traite Aristote dans ce chapitre VII[1]? Nous traduirons son texte grec, d'aussi près que possible et le commenterons au fur et à mesure. — Donc le Stagirite veut établir :

« Qu'il n'y a pas de démonstration de l'essence ou de la définition. Comment démontrer l'essence, ce qu'est la chose? Si l'on connaît l'essence d'un objet, p. e. de l'homme, on connaît nécessairement qu'il *est* [la connaissance de l'essence suppose celle de l'*esse*], car ce qui n'est pas, personne ne sait, ne peut savoir ce qu'il est [ce qui n'*est* pas n'a pas d'essence, pas de définition d'essence]. Je puis bien savoir la signification du mot [définition nominale], quand je dis « hircocerf », mais *ce qu'est* l'hircorcerf [son essence, sa définition réelle], impossible de le savoir ».

Peut-on tirer de là une distinction réelle entre l'essence et l'existence? Il est trop évident que non. Quel adversaire de la distinction a jamais nié que « essence » et « le fait d'exister », *quid sit* et *an sit*, cela fasse deux? Bien plus, tous évidemment ne manquent pas d'admettre qu'il peut y avoir essence de ce qui *de fait* n'existe pas. Or Aristote, dans tout ce passage, va-t-il même jusque-là? Il faut distinguer. Il y a bien pour lui distinction entre les deux, *quid sit* et *an sit*, une proposition n'est pas l'autre. Mais il vient de dire qu'il n'y a d'essence que de ce qui *est*. Reste donc à définir ce qu'il entend par cet *être* affirmé de l'essence. Or sans aucun

1. Le P. Manser renvoie sans prévenir à l'édition Didot, t. I, p. 158, 30; la référence à l'édition Bekker est p. 92. b, 3 sq.

doute l'*esse* dont il est ici question et qui est au terme de toute démonstration, n'est pas du tout l'*esse* d'existence concrète, l'acte au sens thomiste du mot, *id quo essentia est,* mais l'ESSE D'AFFIRMATION, qui pose le *fait d'être*, d'exister, de quelque façon que ce soit. « Être », « qu'il est » se dira en ce sens, même des mathématiques. La définition du triangle, et « que le triangle est », cela fait deux propositions; mais par le fait que le triangle est une essence cogitable, il *est*.

Et maintenant venons-en au paragraphe litigieux où, selon le P. Manser, Aristote sera passé d'emblée de l'ordre purement logique de la démonstration que nous venons de voir, à l'ordre réel, ontologique, de l'être. Le Philosophe poursuit :

« Encore, il est nécessaire, disons-nous, que toute démonstration montre d'une chose qu'elle *est* [et non son essence], à moins que, dans le cas, elle ne soit substance, εἰ μὴ οὐσία εἴη [c'est-à-dire, à moins qu'elle ne subsiste par elle-même, que l'existence ne soit de son essence, « unless indeed to be were its essence », dit fort bien G. Mure dans la traduction Ross]. Mais l'être [τὸ εἶναι, c'est-à-dire d'après tout ce qui précède, le *fait d'être* dans la réalité, et nullement l'*esse* au sens d'acte, de perfection; *l'actualitas,* mais non pas du tout *l'actus*] n'est l'essence d'aucune chose [il ne pourrait, en effet, faire partie de l'essence spécifique que comme genre]; or l'*ens* [τὸ ὄν] n'est pas un genre ».

Aussi bien, ici entre τὸ εἶναι et τὸ ὄν il y a une grande différence, celle qui existe entre l'être *in re,* la réalité qui est de fait à laquelle répond l'universel direct, d'une part — et de l'autre, le concept d'être, notion abstraite, qui répond, sans en être un, au sens strict, à un universel réflexe. Aristote poursuit en conséquence :

« La démonstration n'est donc que [de l'être, c'est à savoir] du fait que la chose est. Et c'est ce que font les sciences. Ce que signifie « triangle » [la définition nominale du triangle], le géomètre le suppose, il démontre que le triangle *est*. [Le P. M. ou n'importe qui, prétendra-t-il qu'il s'agit ici d'un *esse* d'existence, d'un *id quo*???] Que montrera donc celui qui définit l'essence [i. e. à quoi se rapporte donc la définition de l'essence]? Le triangle sans doute? Ayant la définition [réelle] du triangle, il ne saurait pas si le triangle est [?]. Or cela est impossible ».

Quoi qu'il en soit des difficultés que soulève cette fin de citation[1], le corps du texte qui nous intéresse et qu'a invoqué le P. M., ne

1. G. Mure, dans la traduction Ross, dit ici : « Triangle? In that case a man will know by definition what a thing's nature is without knowing whether it exists. But that is impossible ». Cette traduction est évidemment beaucoup plus claire que le texte lui-même : εἰδὼς ἄρα τις ὁρισμῷ τί ἐστιν, εἰ ἔστιν οὐκ εἴσεται; ἄλλ' ἀδύνατον — mais n'en laisse pas moins subsister un doute sur la signification exacte de cette phrase.

saurait faire de doute. L'εἶναι dont il s'agit dans tout le passage n'a d'autre signification que de poser simplement, d'affirmer le *fait d'être,* de quelque façon qu'il se réalise ou se vérifie, sans qu'intervienne à aucun degré, de près ou de loin, la considération des constituants intrinsèques de l'être actuel, la participation, la composition d'acte et de puissance, et donc l'ordre ontologique. Y vouloir trouver tout cela, ou seulement partie de cela impliquerait un contresens parfait et une inintelligence totale de la pensée d'Aristote en cet endroit.

Que le P. M. tienne donc, à ses risques et périls, la distinction réelle d'essence et d'existence, si cela lui plaît, il est tout à fait libre; mais qu'il n'ait pas l'imprudence de faire appel, pour justifier son opinion, à des considérations de ce genre, à des arguments aussi controuvés et dénués de fondement.

Lorsqu'ensuite le P. M. insiste sur l'influence de la philosophie néoplatonicienne et des philosophes arabes et juifs comme source de la distinction réelle, il est évidemment beaucoup mieux inspiré. Mais précisément saint Thomas n'a jamais admis la distinction réelle physique que soutenait Avicenne, comme si l'existence était un accident séparable de l'essence, — ce qui évidemment ne favorise pas la thèse du P. M. Quant à prétendre que la distinction du *quo est* et du *quod est* chez Alexandre de Halès et saint Bonaventure doit s'interpréter dans le sens d'une distinction réelle, cela ne se peut ni historiquement ni textuellement soutenir.

Pour ce qui est de saint Thomas lui-même, le P. M. ne nous apporte malheureusement aucun aperçu nouveau qui nous permette de trancher le débat séculaire qui se livre autour de son nom à ce propos. La longue dissertation qui termine son volume et où il tente une exégèse du fameux passage in *IV Met.*, leç. 2, en faveur de la distinction réelle, n'est pas plus convaincante que son argument tiré d'Aristote que nous venons de critiquer. Mais nous ne saurions évidemment recommencer à son propos un semblable travail d'analyse.

*
* *

Résumons-nous. — Le gros livre du R. Père témoigne d'un labeur considérable et il fournira à ceux qu'intéresse la philosophie médiévale des matériaux abondants en indications de sources, d'ailleurs exclusivement scolastiques, sur quelques chapitres de la Métaphysique thomiste. Il est de plus écrit en un allemand très clair et très facile à lire, ce qui n'est pas un mince mérite en la

matière. Malheureusement nous ne voyons pas qu'en dehors des deux questions que nous avons signalées en cours de route, il apporte une contribution nouvelle importante à l'étude et à l'approfondissement du thomisme de saint Thomas, non plus que du thomisme en général. La volonté arrêtée du P. M. de ne voir dans le thomisme qu'une conséquence et un développement de l'aristotélisme, sans tenir compte de ses attaches manifestes par beaucoup de côtés avec l'augustinisme primitif et le néoplatonisme, pour ne parler que de ces courants; bien plus sa décision de le mettre en opposition radicale et universelle avec les tendances augustiniennes et arabes du XIIIe s., l'amènent à présenter le thomisme sous un angle étroit qui ne manquera pas de paraître à beaucoup un recul. Sans aucun doute la prédoimnance de l'influence aristotélicienne, surtout vers la fin de sa vie, chez saint Thomas, ne saurait être niée, — nous en sommes plus persuadé que quiconque; mais il n'y avait pas que cela, et saint Thomas a tout de même un horizon plus étendu.

D'autre part, s'il est toujours utile d'avoir sous la main un livre de réference, où la doctrine classique d'une école telle que l'école thomistico-cajétaniste, est exposée avec exactitude, on pourra cependant regretter que cette doctrine non seulement n'y soit pas renouvelée, mais ne se trouve mise en contact et en continuité avec aucune des grandes questions et des grands courants d'idée modernes, voire néothomistes. Vraiment ce thomisme que nous présente le P. Manser est un peu trop fossile, figé, superficiel et *tabou!* et lorsqu'on sort de la lecture du P. Sertillanges, pour tomber dans celle-ci, quelle chute! quelle régression!

§ 8. « Acte et puissance ».

Pour être à jour ce Bulletin de Métaphysique aurait dû recenser l'ouvrage considérable qu'a publié au début de 1933 le P. Lorenz Fuetscher, S. J., sous le titre *Akt und Potenz, eine kritischsystematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus*, VIII-348 pp. in-8, Innsbruck, Rauch. Mais un autre collaborateur des « Archives » en ayant assumé la charge, je n'en dirai rien sinon ceci : à l'inverse de l'ouvrage précédent, celui du P. Fuetscher quitte les sentiers battus et par des études vraiment approfondies et compétentes, renouvelle et fait avancer les questions qu'il traite.

Son information aurait pu avantageusement être plus étendue, mais l'auteur est un esprit très pénétrant qui sait creuser un sujet

et féconder ses recherches. Sans aucun doute les conceptions d'inspiration suarézienne qu'il préconise et vivifie par une critique très poussée ne manqueront pas de paraître neuves, mais également aussi, espérons-le, bienfaisantes, à beaucoup de ceux qui les voudront étudier de près, en dehors de tout préjugé. Cependant, il ne faut pas se dissimuler que la force de ces préjugés risque d'en arrêter d'autres dès le seuil, comme il est déjà arrivé au P. Gredt dans la recension qu'il a donnée de cet ouvrage au *Divus Thomas* de Fribourg, 1933, *Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie,* p. 269-287. C'était fatal, mais une telle incompréhension ne saurait être universelle.

En somme, l'ouvrage du P. Fuetscher répond très exactement au vœu que le P. J. F. Mac Cormick développait récemment dans un article, publié sous le titre de *The significance of Suarez for a revival of scholasticism* et paru dans le recueil *Aspects of the new Scholastik Philosophy,* edited by Heart, New-York, Benzinger, 1932 : l'un des meilleurs moyens, disait-il, de rendre vie et fécondité à la scolastique est d'en revenir à l'esprit et à la méthode philosophique dont s'inspire Suarez dans les *Disputationes Metaphysicae.* Il y a beaucoup à laisser tomber ou à corriger ou à préciser dans celles-ci : qui le nierait ? Mais il y a aussi beaucoup à prendre et quant à la méthode impitoyablement critique en même temps que résolument constructive, dont le « Doctor Eximius » nous a donné là un modèle si achevé, on ne saurait trouver mieux ailleurs. Le P. Fuetscher, en s'en inspirant délibérement, a montré par les faits, de façon brillante, ce que cette méthode est aujourd'hui capable de faire produire. Il faut l'en féliciter. Puisse-t-il obtenir une très large audience en Allemagne et ailleurs.

Art. III. — Questions de Théodicée.

C. Lattey..., *God;* — B. R. Brasnett, *The infinity of God;* — S. Mathews, *The growth of the idea of God.*

Nous nous contenterons, dans la nécessité où nous sommes de nous borner, de passer en revue trois ouvrages qui nous semblent à leur manière assez caractéristiques : le premier venant de plumes catholiques, les deux autres ayant pour auteurs des protestants.

§ 1. Le Problème de Dieu.

La semaine d'Études religieuses catholiques, qui, depuis bientôt dix ans, se tient chaque année à Cambridge, en été, sous l'impulsion du R. P. Lattey, S. J., a eu pour thème en 1930 *le Problème de Dieu.* Cela nous a voulu un joli volume, *God,* où en dix chapitres nous sont données à grands traits, par dix auteurs différents, quelques bonnes thèses de théodicée. La simple énumération des titres de ces « lectures » qui le composent, suffit pour s'en rendre compte : 1. L'étude de Dieu; 2. Les preuves de l'existence de Dieu; 3. Dieu un et indivisible : Les attributs divins; 4. Dieu distinct du monde; 5. L'immanence divine; 6. Dieu et la plénitude de l'être spirituel et personnel; 7. La vision béatifique; 8. La connaissance et l'amour de Dieu : le problème du mal; 9. L'aspect historique des cinq voies de saint Thomas; 10. L'attitude moderne à l'égard de Dieu.

La doctrine développée dans ces cours est parfaitement classique et se trouve vulgarisée en un style et dans une présentation très clairs. Tout au plus peut-on s'étonner que l'une ou l'autre conférence, la troisième par exemple et la sixième qui traitent toutes deux des attributs de Dieu, fassent pratiquement double emploi et se recouvrent dans une très large mesure, alors que tant d'autres sujets n'ont pas été abordés. Surtout l'on regrettera que, faisant œuvre de vulgarisation, — j'entends bien vulgarisation supérieure, mais enfin vulgarisation, — certains auteurs se soient attachés à développer des preuves purement systématiques, dont évidemment beaucoup d'esprits exigeants ne sauraient s'accommoder, ni se con-

1. *God,* Papers read at the Summer School of catholic Studies, held at Cambridge, july 26 th-august 4 th 1930, edited by Rev. C. Lattey, S. J., M. A. Londres, Sheed and Ward, 1931; in-12, 254 pp. 7 sh. 6 d.

tenter, et qui leur paraîtront certainement faibles : je vise ici surtout ces mêmes « lectures » III et VI où les thèses essentielles concernant la nature de Dieu, telle son unité, sont développées uniquement en fonction de la distinction réelle d'essence et d'existence considérées comme acte et puissance réels, et du principe de la limitation de l'acte d'être par la puissance dans la créature. S'il n'y a pas d'autre argument pour établir ces thèses fondamentales, il faut plaindre sincèrement ces mêmes thèses et tous ceux qui ont à les présenter et à les défendre au nom de la seule philosophie, car alors *certainement* elles ne sont pas *certaines :* c'est le plus qu'on en puisse dire, mais ce n'est pas assez.

Cette simple remarque nous donne également à entendre que l'originalité de plusieurs de ces Conférences est plutôt restreinte et que le spécialiste ne doit pas s'attendre à y trouver beaucoup d'aperçus nouveaux : ce qui d'ailleurs, hâtons-nous de le reconnaître, n'est pas du tout le but de ces « Summer Schools ». Nous ferons cependant exception pour les deux derniers « papers » qui tranchent à ce point de vue sur les autres, et qu'il convient par suite de souligner.

*
* *

Dans son étude sur *l'aspect historique des « Quinque Viae » de S. Thomas,* le R. P. H. Carpenter, O. P., développe quelques idées dont il ne nous dissimule pas la nouveauté : « I propose to offer what is perhaps an entirely new thesis », c'est à savoir : « que, dans l'histoire de la philosophie en général et dans celle des preuves de l'existence de Dieu en particulier, saint Thomas est le successeur immédiat d'Aristote et qu'en fait, l'histoire des *quinque viae* marque une continuité parfaite de l'un à l'autre » (p. 201). Ce qui, dans la pensée de l'auteur, comme il l'explique un peu plus loin, signifie ceci : « Saint Thomas ayant une fois adopté les principes du Stagirite, se trouve en mesure de proposer des preuves de l'existence de Dieu qui étaient, dans leur nature, des preuves entièrement nouvelles, et, cela fait, d'établir sur des fondements inébranlables la vraie doctrine des relations entre Dieu et les créatures » (p. 204).

Le P. Carpenter est un adversaire déclaré de Platon et ne veut pas que saint Thomas ni le thomisme dépendent aucunement de cette philosophie « qui repose sur une hypothèse sans fondement, que son auteur défend en recourant à des métaphores poétiques et souvent bizarres qui servent seulement à déguiser l'impuissance de sa doctrine en face des phénomènes objectifs; philosophie en

bref, qui est idéaliste et vaine » (p. 199). Saint Thomas s'en serait tenu exclusivement à Aristote et tout ce qui semble trace de Platonisme chez l'Angélique Docteur lui viendrait uniquement à travers l'influence indéniable de saint Augustin, mais ne serait au vrai d'après le P. Carpenter, que de l'Aristotélisme. En quoi, nous semble-t-il, comme nous le disions à propos du P. Manser, il y a ici, à côté de beaucoup de vrai, une part manifeste d'exagération. Mais écoutons-le plutôt :

« Il est admis sans difficulté par tous les thomistes qu'en adoptant la théorie augustinienne de l'exemplarité, saint Thomas a accepté, dans la mesure même où l'a fait Augustin, la théorie platonicienne des idées. Non sans un certain tremblement, mais avec une conviction profonde, je voudrais proposer une thèse dans une certaine mesure nouvelle sur ce point et qui est celle-ci : saint Thomas a reconnu qu'en considérant les idées subsistantes de la théorie platonicienne comme les idées exemplaires de l'intelligence divine, Augustin, consciemment ou non, a complètement rejeté toute la théorie platonicienne des idées et de la participation et adopté en effet la doctrine purement aristotélicienne de la causalité. Je tiens qu'interprété par saint Thomas, l'exemplarisme augustinien se manifeste comme le couronnement de la métaphysique aristotélicienne.

« Pour apprécier la portée de la nouvelle hérésie philosophique que j'expose ici, il est seulement nécessaire de se rappeler que toute la position thomiste dans l'établissement des preuves de l'existence de Dieu repose absolument et uniquement sur la théorie aristotélicienne de la *causalité* et que l'élément essentiel de cette causalité est la *ressemblance formelle entre la cause et l'effet.* — Ici nous touchons au fondement, inébranlable comme le roc, de l'aristotélisme de saint Thomas et saisissons au passage un trait de l'esprit vraiment chrétien de la Métaphysique d'Aristote... » (p. 207-208).

Que la théodicée de saint Thomas repose tout entière sur la causalité et sur cette similitude entre la cause et l'effet, il faut absolument le tenir avec le P. Carpenter. C'est là une thèse très ancienne, évidente d'ailleurs et qui n'innove rien. Bien plus, que les preuves thomistes de l'existence de Dieu soient établies complètement en dehors de la participation platonicienne, qui procède par voie de causalité exclusivement exemplaire, c'est là une vue qu'en dépit de la thèse contraire soutenue aujourd'hui par certains, un grand nombre de thomistes partagent depuis longtemps et qu'il est tout à fait loisible et fondé de tenir avec eux. Mais que cette causalité efficiente impliquée dans les cinq voies soit pleinement aristotélicienne et en dépendance absolue de la métaphysique du Stagirite, comment le soutenir sérieusement? Je voudrais bien savoir ce qu'en

pense mon cher collègue le P. André Bremond, car je ne puis oublier ce qu'il nous dit autour de ce sujet son *Dilemme aristotélicien!* Saint Thomas a eu ici des devanciers et certes! il n'est pas le premier à donner des preuves métaphysiques de la création. Mais que celle-ci soit une notion proprement aristotélicienne, comme tendrait à le faire croire le P. Carpenter, cela dépasse la mesure. Au reste je ne saurais mieux faire dans l'espèce que de le renvoyer au P. Manser dans son *Wesen des Thomismus* analysé plus haut et qui, p. 417-431, a sur ce sujet des pages modérées et équitables.

Aussi, tout en étant d'accord avec l'auteur sur un bon nombre d'explications qu'il donne des sources particulières des *quinque viae*, nous y regarderons à deux fois, avant d'admettre tout ce qu'il dit. Contre Bäumker, Gilson et le P. Geny, le P. Carpenter n'accepte pas que la troisième voie dépende complètement d'Avicenne et de Maïmonide et les différences essentielles qu'il marque entre le Rabbin Moses et saint Thomas me semblent en effet très pertinentes, quo que j'aie pu écrire autrefois à ce sujet dans les « Archives ». Mais que, dans cette 3ª via, l'Aquinate se soit principalement inspiré de *Metaphy.* Λ, 6, c'est ce qu'il me paraîtrait téméraire d'affirmer et l'on cherche vainement dans ce texte l'idée de contingence que le P. C. veut y trouver.

Quant à la 4ª via, le P. C. repousse naturellement la parenté platonicienne que l'on se plaît en général à lui reconnaître :

« D'après l'opinion commune, dit-il, cette preuve qui procède à partir des degrés de perfection observés dans les choses pour conclure à l'existence d'un Être suprême, cause de tout être, est une preuve ontologique dans son contenu qui implique un passage injustifié de l'ordre réel à l'ordre idéal ; ou encore est basée sur la vague théorie platonicienne de la participation. Or aucune de ces assertions n'est vraie » (p. 213-214).

Aussi bien saint Thomas en appelle lui-même à l'autorité d'Aristote au IIe livre des *Métaphysiques*, d'après lequel les choses qui sont vraies au plus haut degré sont aussi Être au plus haut degré : « Combinant ce principe avec la thèse exprimée au livre III en vertu de laquelle les degrés de vérité postulent l'existence d'une vérité suprême, saint Thomas en arrive à formuler cette conclusion qu'il doit en conséquence et pour la même raison y avoir un Être suprême qui soit la cause de toutes choses » (p. 214). En sorte que l'argument des degrés est ramené purement et simplement à la causalité efficiente : « Sous-jacente à cette 4e preuve, ainsi qu'il en est de toutes les autres, se trouve la théorie reçue d'Aristote de la causalité. Les degrés de perfection signifient des degrés d'être et

l'imperfection de leur nature propre exige la causalité et par suite l'existence du parfait » (p. 215).

Que, dans la pensée de saint Thomas cette 4ª via ne boucle qu'en fonction de la causalité efficiente et qu'en affirmant cela, l'Aquinate croie s'appuyer directement sur le Stagirite, nous ne pouvons ici qu'être en parfait accord avec le P. C. et c'est pourquoi, la 4ª via étant ainsi entendue, et ramenée à l'argument de la contingence, nous admettons sans aucune peine qu'on puisse lui trouver et lui donner une forme efficace, comme nous le montrons ailleurs. Mais resterait à savoir quelle est la véritable pensée d'Aristote à ce sujet.

L'auteur ajoute : « La caractéristique essentielle de cette preuve est donc la relation réelle d'effet à cause » — ce que nous estimons certain ; — « qui est uniquement aristotélicienne » — cela est discutable ; — « et la situe complètement à part de la théorie platonicienne de la participation réfléchie [*reflected participation :* ce qu'il faut évidemment entendre de « participation qui n'est qu'un reflet] » : cela n'est pas évident à tous, mais cela nous est en effet évident à nous-même.

Notons seulement au passage cet ensemble d'auteurs récents, Carpenter, Patterson, Manser, sans parler naturellement de M. Maritain, acquis depuis toujours à cette thèse, qui s'accordent à interpréter saint Thomas avant tout, sinon uniquement, en fonction d'Aristote. Les efforts tentés en sens contraire depuis quelques années sont donc loin d'avoir triomphé, s'ils le peuvent jamais faire ! Et voilà qui est bien de nature à nous tranquilliser sur notre propre interprétation du thomisme. Nous n'admettons pas que saint Thomas s'inspire *uniquement,* comme philosophe, du Stagirite : il connaît beaucoup d'autres sources ; mais qu'il s'en inspire *principalement* et de façon dominante, surtout dans ses dernières années, c'est ce qu'on ne saurait méconnaître sans faire une violence manifeste à l'histoire de sa pensée.

*
* *

La Xe Conférence du volume *God* sur *l'attitude moderne à l'égard de Dieu* est de M. F. J. Sheed, le libraire éditeur de l'ouvrage. C'est en somme de beaucoup la plus vivante et la plus originale du livre et il faudrait la citer tout entière ; son auteur est manifestement un homme très cultivé et fort intelligent.

Comme le dit le conférencier, le titre vrai de cette étude serait plus exactement : « ce que la masse générale des Anglais pense ou sent au sujet de l'Être suprême, exception faite des catholiques et des Protestants croyants ». Après les avoir divisés en trois classes :

« ceux qui nient, ceux qui affirment, ceux qui ne sont pas sûrs », M. S. n'hésite pas à conclure que la masse pense la même chose dans ces différentes catégories et que celles-ci doivent être réduites à l'unité. Avec des nuances sans doute! Mais en réalité toutes manquent à réaliser l'importance du problème de Dieu, voire la difficulté même du problème: toutes ont horreur du mystère, et par dessus tout, les effets de leur croyance vis-à-vis de Dieu sur leur conduite sont les mêmes, qu'il s'agisse de la notion de moralité, de l'adoration, du sentiment de la responsabilité et du péché, de la reconnaissance, de l'amour. Prenant texte d'un mot du P. Knox, M. S. écrit en conclusion : « nous ne pouvons pas dire que l'indifférent normal ne parierait pas que Dieu n'existe pas; l'athée ne voudrait pas parier gros que Dieu n'est pas; le théiste, peut-on craindre, n'oserait pas parier qu'il existe ».

Dans une seconde partie l'auteur énumère entre autres principales causes de cette décadence : la nature propre du Protestantisme, le conflit entre la religion des non-catholiques et la science, enfin la perte du Christ. Et il termine par ces paroles désabusées :

« J'ai dit que la situation présente était le résultat d'une décadence. Une profonde différence entre un développement et une décadence (*decay*, corruption) est que le développement peut être arrêté; la décadence au contraire doit continuer sa marche, à moins qu'il n'y ait un nouvel afflux de surnaturel. Une nouvelle génération surgit pour laquelle le mot Dieu rend un son à peu près aussi actuel que le mot *crinoline*. Le panthéisme peut devenir pour un temps le terrain commun de la philosophie, de la théologie et de la science. On nous dira que les éléments les plus « dynamiques » de la jeunesse actuelle sont entraînés vers le panthéisme. Ils ne resteront pas longtemps « dynamiques ». Ou il arrivera que des faux dieux surgiront, ou les derniers restes d'espoir qui demeurent après un temps de léthargie s'abîmeront dans le fatalisme. Mais par bonheur, je n'ai pas reçu mission de prophétiser : j'avais seulement à analyser l'attitude présente. Sur quoi je conclus : l'élément religieux n'est pas absent; à parler en rigueur cependant il n'est pas présent, il a une sorte de demi-présence flottante, comme pourrait être l'ombre répandue par une vapeur » (p. 242-243).

C'est sur ces paroles que se termine le « paper » de M. Sheed. Il faut avouer que ce n'est guère consolant ni réconfortant. Cependant ne serait-ce pas profondément vrai, non seulement pour l'Angleterre, mais pour beaucoup d'autres pays, en particulier le nôtre?

§ 2. L'Infinité de Dieu.

M. Bertrand R. Brasnett, principal du collège théologique de l'Église épiscopalienne d'Écosse et chanoine de la cathédrale S. Mary

d'Edinburgh, nous définit ainsi, sur la couverture de son ouvrage, *l'Infinité de Dieu*[1], le but qu'il s'y est proposé :

« L'auteur de cette étude est convaincu que le théiste chrétien a besoin du concept d'Infinité, s'il veut comprendre de façon exacte la nature et l'être de Dieu : l'objectif premier de ce livre est d'établir une telle position. L'auteur se meut résolument et déterminément dans le plan du théisme chrétien; mais, bien qu'il parte de présupposés orthodoxes et aboutisse à des conclusions orthodoxes, il montre combien demeure large le champ ouvert devant lui, même dans ces limites, pour une spéculation respectueuse. Son livre s'adresse non seulement au théologien professionnel, mais à tous ceux qui s'intéressent sérieusement à la nature et à l'être de Dieu; et il fournit de très riches matériaux au prédicateur réfléchi ».

Cette note est très véridique et parfaitement sincère comme l'ouvrage lui-même. L'auteur est un croyant convaincu et pieux, qui ne veut pas faire un traité en forme de théologie, mais qui, dans son ouvrage, ne distingue pas foi et raison et fait explicitement, selon le terme consacré, de la philosophie chrétienne en fonction de la révélation. L'existence de Dieu étant bien et dûment supposée, les enseignements généraux du christianisme sur la Trinité, la chute, l'Incarnation, la Béatitude céleste, etc., sont tour à tour invoqués avec la psychologie, la morale, les sciences modernes, très rarement la métaphysique, pour résoudre le problème de la nature de Dieu. Evidemment le lecteur catholique est un peu déconcerté au premier abord devant cette exubérance de preuves et il trouve en effet bien vaste le champ libre que l'auteur s'est réservé devant lui. Néanmoins il poursuit la lecture du livre avec beaucoup d'intérêt. Disons un peu ce qu'il y trouve.

Après trois courts chapitres où il traite de l'homme fini (p. 1-5), de l'homme parfait (p. 6-19) et de l'Incarnation (p. 20-35), et où il définit ses points de départ, M. Brasnett entre au cœur de son sujet : « Arguments pour un Dieu infini », p. 36-94. C'est évidemment la partie principale de son livre. Il y cherche et passe en revue tous les éléments qui pourraient militer en faveur du caractère infini du Dieu personnel et l'exiger. Cette enquête est vraiment fort curieuse. L'auteur en effet montre successivement que les exigences de l'homme — et en disant l'homme, il faut entendre non seulement son intelligence, mais sa volonté, sa sensibilité, bref sa nature complète, — soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral,

1. *The infinity of God*, by Bertrand R. Brasnett, Londres, Longmans, 1933; in-8, VIII-204 pp. 7 sh. 6. d.

soit dans l'ordre intellectuel, n'entraînent pas, n'appellent pas l'infinité divine :

« Dans chacune de ces trois sphères, la conclusion à laquelle nous sommes arrivés est qu'une divinité finie serait suffisante pour le salut de l'homme (for man's salvation), qui comprend la satisfaction de toutes ses tendances, quoiqu'en aucun cas nous ne trouvions que ce salut ne puisse pas être réalisé par un sauveur infini » (p. 69-70).

Et voici en bref comment il arrive à cette conclusion.

Notre monde fini exclut, selon Leibniz, la possibilité indéfinie de mondes possibles différents du nôtre (p. 39). En tant que fini, ce monde ne peut postuler qu'un créateur fini et il n'y a rien dans notre expérience qui exige qu'il soit infini. Il est vrai, la création, au sens théologique du mot, suppose une production *ex nihilo;* et, l'envisageant sous cet angle, M. Brasnett *inclinerait* à admettre la nécessité d'une cause infinie pour combler l'abîme entre le non-être et l'être. Mais ce n'est de sa part qu'un mouvement fugitif : à y regarder de près, il ne voit là aucune raison apodictique, étant donné que le terme reste fini (p. 43-44).

Cette considération passagère est la seule d'ordre métaphysique que se soit permise le Dr Brasnett dans sa preuve de l'infinité. Il l'a reprise un peu plus loin, p. 69, mais sans s'arrêter à une conclusion plus ferme : « du point de vue créé du gouffre qui bâille entre les choses créées et leur Créateur, il y a finitude; *il peut se faire* que de l'autre côté du gouffre, il y ait infinité, et s'il en était ainsi, ce gouffre serait pour toujours infranchissable de la part du fini, car la distance entre la finitude et l'infinité est elle-même une distance infinie ». *It may be that...* : rien de plus. Vraiment c'est peu! Et il passe à autre chose.

Le sentiment invincible que l'homme éprouve de son inadéquation à l'être, de ses insuffisances dans l'ordre *physique*... n'entraîne point comme compensation le Dieu infini, non plus que l'immortalité (p. 47). — Dans l'ordre *moral*, le péché n'a pas, pour le Dr Brasnett de valeur d'infinité; d'où la rédemption n'appelle pas un sauveur infini (p. 51-53). Bien plus, la Rédemption, envisagée du point de vue chrétien du Fils et du Saint-Esprit, n'entraîne pas dans leurs œuvres respectives « an infinite quality ». — Enfin, dans l'ordre *intellectuel*, une intelligence finie suffit pour répondre aux questions que se pose l'humanité et il n'y a pas d'impossibilité à priori à concevoir une connaissance finie qui serait compréhensive de l'univers (p. 65-68). Cependant pour avoir une telle connaissance, il faudrait connaître celui qui a fait le monde. Or, si celui-ci

était infini, nous ne pourrions le connaître; mais cela importe peu, car « man has no need of an infinity of knowledge and no capacity for its attaining » (p. 69). Ce qui évidemment bouscule un certain nombre d'arguments connus, invoqués non par nous mais par d'autres, pour prouver non pas seulement l'infinité de Dieu, mais avant cela son existence, précisément au titre de l'infinité, par l'appétit de la béatitude...

Où trouverons-nous donc la preuve de l'infinité? Uniquement dans le sentiment religieux qui exige un Dieu en partie intelligible, en partie inintelligible (p. 73 sq.) : « Dieu doit toujours s'entendre au delà de nous, infiniment loin, mais aussi toujours pouvoir nous être plus intime que notre souffle, plus proche que nos mains et nos pieds, d'une intimité et d'une proximité qui sont susceptibles d'une intensité indéfiniment croissante » (p. 79). Nous touchons ici au point capital pour notre auteur : cette double exigence du sentiment religieux implique aux yeux de M. Brasnett l'infinité et c'est à ce titre qu'il la conclut. Est-ce convaincant?... Mais poursuivons.

La suite touche à quelques objections dont quelques-unes fort sérieuses, qui risquent bien d'être insolubles pour un théologien comme M. Brasnett à qui demeure étranger le dogme catholique de la vision béatifique avec tout ce qu'il comporte : « J'ai, dit-il, une difficulté. Un Dieu infini est un Dieu qui ne peut pas être complètement atteint, le Ciel (d'autre part) est le lieu ou l'état de ceux qui l'ont atteint » (p. 84). M. B. s'en tire en recourant à une *évolution,* une conquête progressive de plus en plus parfaite, mais successive naturellement, de l'union des Bienheureux avec Dieu au ciel : « in heaven there is growth in spiritual attainment » (p. 92). Cependant ce progrès, est-il indéfini? L'auteur n'y peut consentir. Alors il sera fini? Et s'il est fini, un Dieu fini n'y suffit-il pas? (p. 93). Cette dernière difficulté reçoit pour toute réponse « qu'elle fait violence au verdict d'une conscience religieuse développée ». Sur quoi s'achève, autant dire sur une défaite, la preuve de l'infinité de Dieu donnée par M. Brasnett. Évidemment un métaphysicien tant soit peu exigeant ne laissera pas que d'être décontenancé en présence d'une telle conclusion!

Une fois établie ainsi l'infinité, l'auteur l'étudie en elle-même dans le dernier chapitre et passe en revue les différents attributs divins : omniscience, toute puissance, amour divin, Incarnation... Malgré l'intérêt que pourrait présenter une revue de ces développements, surtout le premier, nous ne nous y arrêterons pas. Nous nous contenterons, avant de quitter le Dr Brasnett, de rendre

hommage à nouveau à sa sincérité religieuse et à sa foi, mais, sans parler théologie, de regretter la carence métaphysique de son traité. Sur quoi est fondé ce double sentiment qu'il donne pour base à sa preuve de l'infinité ? Quel caractère de *nécessité* lui attribue-t-il et est-il en mesure de lui attribuer? Et sans parler encore de l'impossibilité où il serait, surtout à une époque comme la nôtre, de montrer l'universalité *de fait* d'un tel sentiment, comment en établirait-il l'universalité *de droit?* Or tant qu'il n'a pas fait cela, sa preuve ne peut être acceptée comme apodictique; et d'autre part, l'on ne voit pas comment, à s'en tenir à son point de départ, il pourra jamais montrer que cette preuve ne se ramène pas à une question de sentimentalité tout individuelle qui, dans l'espèce, ne prouvera rien du tout. L'objection est grosse, mais, hélas! trop fondée.

§ 3. L'évolution de l'idée de Dieu.

Toute autre est l'inspiration de l'ouvrage qui nous reste à examiner et qui a pour titre la croissance, ou, si l'on préfère, *le développement progressif de l'idée de Dieu,* par le Dean Shailer Mathews[1]. Étrange spécimen de ce que peut produire un doyen de Faculté de théologie protestante, qui, si l'on s'en tient à son livre, n'admet assurément pas un Dieu personnel, distinct du monde!!! Cet ouvrage, encore qu'il traite de Dieu, n'a absolument aucune portée métaphysique, mais il peut être utile de produire une bonne fois un échantillon de cette littérature pseudo-philosophique actuellement très en vogue en Angleterre et en Amérique, dont nous parlait plus haut le Dr Bandas et qui prétend substituer à la métaphysique traditionnelle une religion sans Dieu dépourvue de tout fondement métaphysique et basée sur la seule expérience individuelle ou sociale.

Pour le Doyen Mathews, la question de l'origine de l'idée de Dieu est beaucoup moins importante que celle de son développement, de sa croissance. Du point de vue de la spéculation pure, la religion ne lui importe pas. Celle-ci naît de nécessités vitales; l'idée religieuse de Dieu résulte du « comportement » religieux des différentes sociétés et varie avec elles : elle n'est qu'une des multiples faces du « behaviorism » et des conditions sociales. La pensée et les pratiques religieuses, nous dit-il dans sa Préface, sont mises par lui dans son livre exactement sur le même pied d'égalité que

1. *The growth of the idea of God,* by Shailer Mathews, D. D., Dean of the Divinity School of the University of Chicago. New York, Macmillan Company, 1931, xvi-238 pp. in-8°.

la pensée économique, politique et scientifique. La condition préalable, essentielle, pour comprendre comment l'idée de Dieu a pu se développer parmi les hommes, est de s'être fait une mentalité d'historien et de sociologue. Si la défense ou la critique du théisme n'ignorait pas et n'abusait pas si souvent de l'histoire et de la sociologie, on en serait venu à considérer comme un axiome qu'il faut chercher le contenu actuel du mot Dieu dans le contenu actuel de l'expérience « à un moment donné ».

Tel est en effet le point de vue exclusif de l'auteur : empirisme, pragmatisme, behaviorisme, sociologisme — il n'en sort pas. Les modèles, « patterns », les indices qui suggèrent, les signes qui expriment l'idée de Dieu à n'importe quelle époque, sont inclus dans l'expérience sociale; et, pour montrer comment le « comportement social » se transforme en modèles, en types religieux, il ne trouve pas de meilleur exemple que celui de la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle du Fils de Dieu dans l'Eucharistie. Écoutons-le :

« Par présence réelle, dit M. M., on signifie l'actuelle présence de la substance de la chair et du sang de Jésus dans les éléments du repas sacré. Il est aisé de concevoir que les hommes en soient venus à vouloir sauver leur parenté avec leur Dieu, à travers le repas sacramentel. Les anciens chrétiens avaient un repas commun dans lequel ils ont cru que le Christ était présent. Mais au temps de Paul, ce repas avait en outre assumé des éléments surnaturels. Tout de même que l'on pouvait communier avec les démons en mangeant de la nourriture qui leur avait été offerte, ainsi quiconque partageait le repas commun des chrétiens entrait en rapport avec le monde surnaturel. Le manger indignement était dangereux pour la santé. Au milieu du second siècle, Justin le Martyr pouvait dire que les éléments auxquels participaient les chrétiens dans leur repas n'étaient pas du pain et du vin ordinaire, mais la chair et le sang de Jésus. Mais c'était là un objet de croyance plutôt que de logique (but this was a matter of belief rather than of logic). Sans aucun doute persistait alors dans les esprits des chrétiens la créance largement répandue en ce temps dans les pratiques des mystères des religions, en vertu de laquelle les initiés, soit en mangeant la chair d'une victime récemment immolée, soit en accomplissant quelque acte orgiastique, participait actuellement à la vie divine. Étant donné le fondement sur lequel reposaient ces pratiques, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les autorités civiles de Rome ont pu croire que les chrétiens se partageaient et mangeaient en fait de la chair humaine et se livraient à des débauches orgiaques. Mais quelque mal compris qu'il ait été, ce repas sacramentel répondait trop rigoureusement aux besoins de la masse des chrétiens pour ne pas être conservé. La pratique de la théologie, c'est-à-dire de la manducation du Dieu, était trop facilement comprise

pour être abandonnée. Il fallait la rationaliser. Le moyen de réaliser cette justification intellectuelle fut trouvé dans la conception métaphysique de la substance et dans l'habilité reconnue par tous chez le prêtre pour accomplir des miracles. L'hypothèse de la transsubstantiation était en accord avec la mentalité des intellectuels et des Philosophes. On lui donna une base logique nécessaire et elle devint un dogme central de l'Église romaine...

L'attitude religieuse commandée par des usages sociaux a réglé la pensée religieuse de tous les groupes. Partout des pratiques sociales ont été traitées comme des modèles, des types (patterns) de pensée. Non seulement des fêtes ont été données au nom du dieu, mais les dieux sont conçus à la manière de chefs de clan qui jouissent des fêtes célébrées en leur honneur et y prennent part. Quand la fête devient un sacrement, ces modèles selon lesquels la divinité est conçue demeurent inchangés. Une orthodoxie grandit alors où ils exercent une autorité impérieuse. Dans les cultures polythéistes, il y a un monde de divinités qui est un ordre social transcendentalisé. Les dieux ne se présentent plus seulement sous forme d'hommes, mais leurs relations entre eux et avec les hommes sont conçues à l'image de la vie sociale... » (p. 13-15).

Cette longue citation donne, mieux que tout résumé, la manière et la méthode de l'auteur; elle nous dispense d'entrer dans le détail de ses développements et l'analyse de ses chapitres sur l'Idée de Dieu dans la religion primitive, — le Dieu des Hébreux, — le monothéisme dans l'Empire romain, — la formation du monothéisme chrétien, qui est une fusion des monothéismes hébreu et aryen due au développement d'un nouveau groupe social représentant tous ces éléments, — le Dieu de la théologie chrétienne, — les nouveaux modèles théistes fournis par le XVIIIe et le XIXe siècle, c'est-à-dire les nouvelles idées que l'on se fait de la divinité dans nos temps modernes.

Dans un dernier chapitre intitulé : *A contemporary God*, l'auteur nous expose ses vues sur la nature de l'idée de Dieu au terme de l'évolution actuelle. L'histoire du mot Dieu, dit-il, montre qu'il n'a pas une signification strictement métaphysique, ou ontologique, qu'aucune réalité existante ne répond aux modèles selon lesquels nous nous représentons la divinité et que le Dieu des théologiens n'est plus un être métaphysique (p. 212). Il ne faudrait cependant pas en conclure que l'athéisme soit l'aboutissement inévitable de l'histoire de l'idée de Dieu. Lorsque les non-théologiens estiment qu'il n'existe aucune personnalité réelle existante répondant à l'une quelconque des idées de Dieu qui aient jamais été proposées, ils ont, d'après le Doyen Mathews, parfaitement raison; mais ils se trompent quand ils veulent pour autant rejeter

toute idée de Dieu comme dépourvue de valeur métaphysique : « Comme nous l'avons en effet prouvé, écrit M. M., le mot Dieu a toujours été un mot exprimant des relations, bien que son contenu ait été fourni par des symboles [par des modèles, *patterns*]. Or seules des réalités peuvent être dites en relation ».

Que sera donc cette réalité? « Le point de départ de la religion, comme de toute forme de « comportement » (behavior), est une participation à l'univers décrit par le savant » (p. 213). Or l'homme existe en tant que personne, et il ne peut exister comme tel que si le monde au milieu duquel il vit, que si ce qui l'entoure, son « environment », possède des activités capables de développer la personnalité humaine, c'est-à-dire la vie à son plus haut degré de perfection. Non pas que, pour autant, le monde doive être une personne! Mais il doit avoir en lui de quoi produire des êtres personnels, de même qu'il doit posséder, sans être pour cela un être vivant, les forces qui produisent et entretiennent les organismes vivants. « Si nous interprétons au sens strict les types selon lesquels l'idée de Dieu a été successivement exprimée, nous voyons que ces modèles représentent les activités de l'univers susceptibles de produire et de développer la personnalité, et dont dépendent les êtres humains » (p. 219). Le terme Dieu inclut à la fois des éléments d'expérience et des éléments métaphysiques :

« Il ne désigne pas un être ou le principe causal d'une réalité concrète (principle of concretion), c'est un concept évoqué par la recherche de relations avec une activité cosmique qui est autre chose que le sujet humain... L'idée de Dieu est le résultat des efforts tentés par les hommes au moyen de leurs expériences personnelles pour tirer aide et secours de ces éléments au milieu desquels ils vivent, dont ils se sentent dépendants et avec lesquels ils cherchent à avoir des relations aussi instinctivement qu'ils respirent et protègent leur vie. La vie personnelle est toujours engagée dans la recherche de moyens qui vous assureront aide et secours en vous mettant en communication avec des forces autres que vous-même qui pourront vous protéger et vous améliorer. Le concept de Dieu répond à ce besoin. La société, considérée comme un élément dans ce milieu où nous vivons (*environment*), est soumise aux activités cosmiques qui produisent la personnalité aussi bien qu'aux influences des forces géographiques et physiques. Avec le développement de l'ordre social, de nouveaux besoins personnels ont surgi qui affectent à la fois la société et l'individu.. Les relations sociales sont des disciplines intermédiaires qui nous ménagent une adaptation bio-mystique avec les activités cosmiques elles-mêmes.

« Arrivé à ce point, le théisme théologique doit être abandonné et un nouveau théisme organisé. Une telle adaptation n'entraîne plus de

rapports avec un être supra-individuel, transcendant. Un homme devient plus individuel dans ses relations personnelles, mais l'idée de Dieu devient moins individuelle » (p. 219-222).

Et finalement l'auteur nous donne cette définition de Dieu qu'il a bien soin d'imprimer en italiques et qu'il faut transcrire telle quelle :

« God is our conception, born of social experience, of the personality-evolving and personally responsive elements of our cosmic environment with which we are originally related » (p. 226).

En sorte que Dieu n'est plus du tout un être personnel, distinct du monde et son principe, il n'a plus rien de transcendant, mais se réduit à une idée abstraite, désignant des forces cosmiques impersonnelles, réellement identiques et immanentes à l'univers qui sont la condition du développement de notre propre personnalité et des autres êtres personnels comme nous.

Il est parfaitement inutile d'esquisser la moindre critique d'une semblable conception, qui nie et détruit les bases essentielles de la métaphysique et laisse sans aucune réponse toutes les questions fondamentales concernant la nature de l'esprit et de l'être, l'origine des choses et leur fin, la responsabilité et l'autre vie. Manifestement l'idée mère de la philosophie (?) de M. M. est que le plus peut ou plutôt doit sortir du moins, le déterminé de l'indéterminé — et le reste à l'avenant. La religion ne suppose plus l'existence d'une réalité personnelle à laquelle s'adresse un culte; elle suppose seulement un respect pseudo-mystique, une attitude révérentielle à l'égard de tout ce qui, dans l'univers, hommes ou choses, aide à développer notre personnalité et peut être appelé à y concourir. Que peut-il rester après cela d'une telle construction philosophique à base de néant? Evidemment rien. Et comment ne pas conclure à l'athéisme radical de ceux qui défendent une semblable conception?

De ce livre on retiendra seulement que la notion analogique de Dieu a subi à travers les âges une évolution certaine et que la *représentation* qu'on s'en est faite aux différentes époques de l'humanité, comme aussi bien son expression, ont varié en dépendance des progrès scientifiques et philosophiques. Cela, nous le savions depuis longtemps! Mais sous ces représentations et expressions diverses, qui ne cesseront encore de se modifier et de s'affiner à l'avenir, il y a un fonds commun, une réalité absolue qui ne change pas, l'être nécessaire et infini, — dont la nature intime et

les attributs essentiels ont pu être connus dès l'origine, sans attendre le soi-disant progrès indéfini de la civilisation, un fonds commun que les métaphysiciens de la Grèce antique, du Moyen Age et du xxe siècle ont toujours conçu et affirmé identique, immuable, que ceux du xxxe siècle proclameront le même.

Pedro Descoqs, S. J.

Jersey.

V. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LE TEMPS ET L'ÉTERNITÉ CHEZ PLOTIN ET SAINT AUGUSTIN

par J. Guitton[1].

Parmi les nombreux travaux qui ont été consacrés ces dernières années à la question des rapports de l'hellénisme et du christianisme, celui de M. Jean Guitton, sur *le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, comptera certainement pour l'un des plus importants. D'abord, le problème abordé est d'une importance capitale; l'attitude qu'il détermine chez les penseurs engage les notions les plus essentielles de l'ontologie, de la théologie naturelle, de la psychologie et de l'éthique. Les solutions proposées permettent donc d'opérer ce « discernement des esprits » à quoi tend une histoire des idées qui veut être autre chose qu'un banal inventaire matériel des marchandises débitées dans ce qu'Augustin appelait irrévérencieusement « la foire aux bavardages ». — Il ne suffit pas d'ailleurs d'aborder de vastes problèmes. Plus ils sont graves et complexes, plus ils exigent de qualités de jugement et d'érudition difficiles à réunir. Ce même problème des rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne, le P. Laberthonnière l'avait traité jadis surtout par sentiment et intuition : en le lisant, on se défend mal de l'impression d'avoir affaire à une construction un peu abstraite. D'autres, nombreux — car, au fond, c'est plus facile — ont assemblé des matériaux qui attendaient un architecte. M. Guitton réunit excellemment les qualités des uns et des autres : information minutieuse et précise, grande sûreté de jugement, finesse et bon sens parfait, on sent, à le lire, qu'il maîtrise son sujet en largeur et en profondeur. Si nous ajoutons qu'il fait preuve de qualités exquises d'écrivain, nous aurons laissé entrevoir la valeur de son travail.

*
* *

Ce travail, plutôt que de l'analyser pas à pas, nous préférons le commenter librement, en insistant surtout sur ce que l'on

1. 1 vol. de XXIV-397 pp., Paris, Boivin, 1933, 40 fr.

pourrait appeler les articulations du problème du temps et de l'éternité. Peut-être parviendrons-nous mieux ainsi à en dégager l'esprit et à en souligner la portée.

La polémique de Plotin contre Aristote peut servir à fixer les termes entre lesquels oscille la solution du problème du temps et de l'éternité et de leurs rapports, en fonction d'une conception commune où, faute de la notion de création ou, si l'on veut, d'une libre initiative à l'origine de l'univers, le temps n'arrive pas à recevoir une vraie réalité et l'éternité risque de s'évanouir dans l'absolue indétermination du néant.

Plotin veut *déduire* le temps, c'est-à-dire l'univers sensible. Cette préoccupation s'explique parfaitement dans son système panthéistique : Tout doit émaner de l'Un par génération nécessaire. Par suite, définir le temps — comme définir quoi que ce soit — ce sera, pour lui, avant tout le déduire à son lieu et place comme un terme nécessaire de l'universelle émanation. — Or, Aristote ne se pose pas la question de cette manière. Il accepte le temps ou l'univers sensible comme un fait. Il se soucie donc uniquement de décrire le temps, et cette différence entre Plotin et Aristote met vivement en lumière le monisme panthéistique de l'un et le dualisme de l'autre. Elle définit l'alternative où s'enferme sans issue la pensée grecque entre une conception qui cherche à faire entrer le temps dans un réseau d'intelligibilité rigoureuse et totale et une conception qui prend son parti de la contingence et de l'irrationnel. Dans les deux cas, le temps sera sacrifié comme illusoire : de l'éternité on ne déduira jamais qu'un temps fictif, apparent, irréel, sans épaisseur, parce qu'on ne peut concevoir un passage nécessaire de l'éternité au temps; — dans l'autre sens, on ne remédiera à la contingence radicale et irrationnelle des individus qui scandent, par leur succession, les moments de la durée, qu'en en faisant les ombres des Idées ou des Formes impersonnelles, immobiles et intemporelles : Idées platoniciennes, Formes et Espèces aristotéliciennes, temps cyclique, retour éternel, autant de conceptions qui tendent en quelque sorte à excuser le temps d'exister et à pallier son irrémédiable scandale. Ici encore, le temps manque de consistance et s'affirme comme une illusion.

L'erreur des deux conceptions est de donner à choisir entre l'intelligibilité et la contingence, car l'une et l'autre sont nécessaires. Il faut que le temps soit intelligible, parce qu'il est réel, comme Plotin s'efforce de le montrer contre Aristote; et il faut aussi, comme Aristote l'admet, qu'il y ait dans le temps de la contingence, parce que nulle nécessité ne rattache le mobile et le

multiple à l'immobile et à l'un. Définir le temps, comme Aristote, en ne considérant que le mouvement « inanimé », c'est en rester au pur empirisme et ne rien expliquer du tout. Mais on n'explique pas davantage le temps en le référant comme Plotin au développement de l'âme, ou troisième hypostase, parce que c'est se donner gratuitement le temps, ou, ce qui revient au même, soumettre déjà l'Ame au temps qu'elle doit expliquer. Plotin croit esquiver la difficulté en supposant implicitement que l'Ame est d'abord dans le repos. Mais le repos contient le temps comme son contraire. Seule, l'éternité exclut le temps. Il y a donc originellement l'éternité et le temps. Le dualisme, de ce point de vue, est irréductible. Ou bien le temps n'est qu'une apparence.

Seule, la notion de création permet d'échapper à ces difficultés, en tant que, référant l'univers à la libre initiative de Dieu, elle sauve à la fois la réalité du temps ou de l'univers et son intelligibilité, et qu'elle maintient sa contingence. Les deux notions de contingence *et* d'intelligibilité, loin de s'exclure comme des termes hostiles et incompossibles, s'assemblent et se concilient harmonieusement.

Une notion nouvelle de la causalité vient ainsi résoudre les apories de la pensée grecque, sans rien renier de ses exigences d'intelligibilité. Sans doute, c'est un mystère qui est à l'origine des choses. Mais qu'on y songe, toute causalité est mystérieuse, et comment ne le serait-elle pas absolument, quand il s'agit de l'origine radicale des êtres? L'erreur de Plotin consistait à placer le mystère où il n'est pas. Confondant l'ordre d'intellection (tel que le traduit la théorie des processions) avec l'ordre de production, il évacue le scandale intelligible de l'être, mais il crée cet autre scandale d'une génération *nécessaire* du multiple par l'Un. Anthropomorphisme encore, mais qui n'est plus seulement, comme dans la doctrine judéo-chrétienne, une impossibilité d'exprimer correctement une chose qui nous dépasse, mais la décevante prétention d'expliquer la causalité créatrice en elle-même. Anthropomorphisme formel, note très justement M. Guitton, qui ramène l'opération divine à la mesure de notre esprit. Mieux vaut, en somme, le simple anthropomorphisme matériel, qui est un remède contre la misère de l'esprit humain.

De cette notion de création, tout découle. Le temps acquiert, chez saint Augustin. à la fois réalité, dignité et valeur. L'histoire a un sens et devient le lieu où se déploie, pour le bien des âmes, l'œuvre providentielle, le champ où se joue un drame qui intéresse toutes les destinées individuelles. L'individu, la personne, dans cette perspective nouvelle, sont fondés en raison et ils portent en

quelque sorte l'histoire et le temps qui sont la forme de leur épreuve. L'instant n'est plus simplement pour Augustin, comme il l'était pour Aristote, une limite idéale et abstraite, déterminée par le mouvement, mais un acte de l'esprit, une manière de point critique en lequel l'homme se possède et s'affirme, physiquement, moralement et spirituellement, à moins que, se laissant saisir par le temps sensible, qui est éparpillement et passage, l'âme perde de sa consistance et s'assimile aux choses pour lesquelles l'instant n'est pas acte, mais puissance et écoulement indéfini. C'est ainsi que le temps acquiert valeur d'épreuve et devient une chose de l'âme, le milieu où elle se conquiert, où elle se perd et se retrouve par la conversion. Il fait corps avec elle. C'est un passé qu'elle s'est incorporé et qu'elle peut transformer parce qu'il subsiste, un avenir qu'elle peut commander. C'est surtout une suite, un ordre et un dessein où elle est enveloppée tout entière et qui est la manifestation de Celui qui, contenant tous les temps, en fonde du même coup la réalité et la valeur suprêmes, pour les individus comme pour toute l'humanité.

***

Si l'on veut pousser plus avant, on comprend comment le christianisme ne peut se désintéresser des conceptions du temps et comment il exerce nécessairement son influence sur les penseurs qui s'interrogent sur le sens de l'histoire.

Les Juifs, particulièrement les prophètes, concevaient l'histoire comme une, universelle et continue et lui conféraient par là même une capacité d'intelligibilité et une valeur de moralité. Le temps créait en l'homme une responsabilité. Les Grecs avaient bien tenté, de leur côté, de se représenter le sens de la course humaine, mais sans succès. Même Polybe, qui conçoit l'idée d'une « histoire universelle », échoue à lui reconnaître une valeur morale. L'idée de progrès est exclue. Comment expliquer cette exclusion, sinon par la négation du temps impliquée dans la doctrine du retour éternel ? Tout développement, dans cette conception, est nécessairement un processus de corruption et de dissolution : les choses, les vivants et les institutions, une fois nées, s'acheminent fatalement vers leur ruine, pour recommencer sans fin le cycle invariable de la renaissance et de la mort. Nulle nouveauté n'est concevable, et par suite, ni avancement, ni accroissement. Le judaïsme, en libérant la pensée humaine de ce cauchemar du retour éternel, a donné carrière aux notions de liberté et de progrès, inconnues du monde hellénique.

Cette œuvre de libération, ce fut le mérite du christianisme de l'achever. D'abord, il se fonde lui-même sur une histoire, celle du Christ, Verbe incarné, qui a vécu, a conversé parmi les hommes, qui a souffert, est mort et est ressuscité et qui continue de vivre au sein de l'humanité, temporellement encore, par son Église, ses institutions et ses sacrements. Le Christ, par là, engendre une histoire et un devenir, et le temps a désormais une valeur infinie : chacune de ses parcelles, parce qu'elle enclôt l'éternité, impose une alternative capitale. Le problème du salut et de l'ordre moral n'est donc plus général et abstrait, étranger aux consciences individuelles ; c'est un drame vivant et concret où chaque personne doit déployer sa liberté et choisir sa destinée. En même temps, et pour les mêmes raisons, le temps se réconcilie avec l'éternité. Dans la conception grecque, et malgré les efforts de Plotin, la communication apparaissait impossible : l'éternité demeurait étrangère aux personnes singulières, ou la seule éternité qui leur fût promise était celle de l'inconscience vide du néant. Pour la pensée chrétienne, le temps n'est plus un milieu où nous nous perdons irrémédiablement, mais un passage où les instants qui scandent la durée, avec leur infinie variété d'épisodes et d'événements, sont autant de moments où nous nous réalisons : maturation progressive de ce qui ne peut se corrompre, insertion de plus en plus profonde au sein d'une vie qui n'est pas soumise au temps et qui l'absorbe dans son éternité, le temps conflue dans l'éternel, parce que l'éternel s'est fait immanent au temps lui-même.

Ces notes trop brèves ne pourront pas laisser deviner toute la richesse du travail de M. Guitton. Il eût fallu reprendre un à un les chapitres consacrés aux problèmes du temps cyclique et de l'éternité, du temps mythique et de la Destinée, du temps psychique et de l'immortalité, de la conversion, du temps poétique, des origines de l'être, du passé, du présent et de l'avenir, des temps de l'histoire personnelle et du temps de l'histoire intégrale de la Cité de Dieu. Encore cette banale énumération des principales matières du livre ne saurait-elle marquer quelle abondance de matériaux et quelle richesse d'observations remplissent chacune de ses pages. Du moins, les quelques aperçus que nous avons donnés, s'ils restent trop formels, conseilleront-ils plus vivement de lire et de méditer un ouvrage qui est incontestablement de première valeur.

Régis Jolivet.

Lyon.

HISTOIRE DU MOUVEMENT INTELLECTUEL AU XVIIe SIÈCLE

Correspondance du P. Marin Mersenne, Religieux Minime. Publiée par Mme Paul Tannery, éditée et annotée par Cornelis de Waard avec la collaboration de René Pintard, tome 1er, 1617-1627, 1 in-8°, lxi-666 pages. « Bibliothèque des Archives de Philosophie ». Paris, Beauchesne, 1933.

Pour comprendre et apprécier à sa juste valeur l'intérêt de la publication que Mme Paul Tannery, héritière des vastes desseins de son mari, vient d'entreprendre et qui, lorsqu'elle sera complète, enrichira la *Bibliothèque des Archives de Philosophie* de 12 gros volumes, il importe de retracer la physionomie du mouvement intellectuel au début du dix-septième siècle.

Cette époque est pour la philosophie naturelle une période d'*invention*, caractérisée par l'application de la méthode mathématique à l'étude générale des phénomènes. Certes ces inventeurs de génie qui s'appellent : Galilée, Pascal, Descartes... n'ont point tout tiré de leur propre fonds, ils ont eu aux siècles précédents des précurseurs, en particulier ces docteurs parisiens du quatorzième siècle : Jean Buridan, Albert de Saxe, Nicole Oresme, dont Duhem nous a révélé les œuvres et l'influence qu'elles exercèrent sur les savants de la Renaissance. Mais dès le seizième siècle ce n'est plus dans les chaires des écoles qu'il faut chercher les héritiers de leur pensée. Après une réelle contribution apportée aux progrès des sciences la Scolastique parisienne dégénère en une dialectique verbale qui provoque les déclamations d'Erasme et les sarcasmes de Vivès.

Aussi, comme l'observe très justement M. Fabry[1], « ce ne sont pas les hommes chargés d'enseigner la science qui, au début du dix-septième siècle, fournissent le contingent le plus important de l'armée scientifique; ce sont des hommes occupant des situations fort diverses, magistrats, serviteurs de l'Etat dans des fonctions publiques, militaires, religieux, simples particuliers. Tous n'habitent pas Paris; il s'en trouve dans toutes les parties du royaume. Fabri de Peiresc, le rénovateur de l'astronomie et de la géodésie

1. *Histoire de la Nation Française. Histoire des Sciences*, vol. 1, p. 174-175. Paris, Plon, 1924.

en France, est conseiller au Parlement de Provence; Étienne Pascal, le père de Blaise Pascal, est président à la Cour des aides à Clermont, puis intendant à Rouen; Descartes embrasse d'abord l'état militaire et court l'Europe avec les armées avant de se consacrer uniquement à ses méditations; Fermat, le grand mathématicien, dont le nom est aussi lié à l'histoire de l'optique, était conseiller au Parlement de Toulouse; Desargues, architecte et mathématicien, habitait Lyon; Petit, ami et collaborateur de Mersenne et de Pascal, était intendant des fortifications; Jean Rey, un précurseur de Lavoisier, était médecin au Bugue en Périgord. On pourrait allonger cette liste des noms qui comptent dans l'histoire scientifique de la première moitié du dix-septième siècle; on y trouverait des hommes éclairés de toutes les professions libérales, la plupart sans aucune attache avec aucun établissement scientifique, consacrant tous leurs loisirs et parfois leur fortune à la science uniquement parce que tel était leur goût ».

A ces savants vivant éloignés les uns des autres un des organes essentiels de la science moderne, la presse scientifique, faisait complètement défaut. Le premier numéro du *Journal des Savants* ne parut que le 5 janvier 1665. Ce n'était donc que par lettres qu'ils pouvaient se communiquer leurs découvertes, s'enquérir des problèmes à l'ordre du jour et des solutions déja données et réclamer, s'ils les croyaient lésés, ce qui était fréquent, leurs droits de propriété intellectuelle. Ainsi s'explique l'abondance et l'importance des correspondances des savants de cette époque.

Dans cet échange d'idées par correspondance un homme entre tous joue un rôle de premier plan par sa curiosité scientifique toujours en éveil, l'étendue de ses relations et sa bonne grâce à rendre service, c'est le P. Marin Mersenne dont la cellule au couvent des Minimes de la Place Royale était non seulement le rendez-vous des savants habitant Paris ou passant par la capitale, mais constituait pour ceux que leurs occupations retenaient éloignés une véritable agence de renseignements.

D'où était venue à ce moine cette situation hors pair? Son histoire est curieuse, moins par les événements qui remplirent sa vie simple et tout unie que par l'évolution de sa mentalité, où se reflète celle de son siècle, lassé de la dialectique et des polémiques stériles, et avide de savoir positif.

***

Marin Mersenne naquit le 8 septembre 1588 dans une modeste famille de cultivateurs du Maine. Il fit ses premières études au

Collège du Mans et vint les achever à La Flèche où en 1604 les Jésuites ouvraient le Collège Henri IV. Il est probable qu'il resta six ans leur élève, mais il est douteux qu'il y ait connu Descartes, de huit ans plus jeune que lui. Ils ne se rencontreront qu'en 1623 à Paris.

Après deux années passées à l'Université de Paris Mersenne demanda l'habit des Minimes qu'il reçut le 16 juillet 1611. Sa période de formation dans l'Ordre fut courte : une année de noviciat au terme de laquelle il fit profession et deux ans d'études au cours desquels il reçut des mains de l'évêque de Paris, Henry de Gondy, les ordres sacrés. A la fin de 1614 il était envoyé à Nevers pour enseigner la philosophie à ses jeunes confrères. Il y resta cinq ans et revint se fixer définitivement à Paris comme « Conventuel » (pp. XIX-XXVIII)[1].

C'est sans doute à ces années d'enseignement qu'il faut attribuer le goût pour la polémique manifesté par le Minime dans ses premières œuvres. On sait que la méthode scolastique est caractérisée par la distribution des matières enseignées en « thèses » que l'élève, sous la direction du maître, doit « défendre contre des adversaires ». Née de la nécessité où s'est trouvée en tout temps l'Église de protéger contre de multiples tentatives d'altération le dépôt des vérités révélées, cette méthode possède en elle-même une réelle valeur pédagogique, tant par l'émulation qu'elle provoque que par l'obligation qu'elle impose d'un examen sérieux des difficultés. Mais elle n'est pas sans dangers. « En cette multitude de combats singuliers, observe Duhem[2], le champion de la vérité est grandement tenté de prouver qu'il est bretteur habile; lorsque les adversaires viennent à lui manquer, il lui arrivera d'en susciter pour le plaisir de les battre ». C'est l'histoire de Mersenne.

Lorsque vers la fin de 1619 le Minime venait s'installer à Paris, c'est en lutteur qu'il y arrivait, décidé à consacrer ses forces à combattre les athées. Quoi d'étonnant dès lors qu'il en vit partout! Dans ses *Questiones celeberrimae in Genesim,* dont nous allons retracer les circonstances de composition, n'en compte-t-il pas, à Paris seulement, plus de cinquante mille? « *At non est quod totam Galliam percurramus, nisi siquidem non semel dictum fuit unicam Lutetiam 50 saltem Atheorum millibus onustam esse, quae si luto plurimum, multo magis Atheismo foeteat, adeo ut unica domo possis aliquando reperire 12 qui hanc impietatem vomant* »

1. Les références données sans autre indication renvoient à la pagination du livre analysé.
2. *Études sur Léonard de Vinci.* 3e Série, p. 445. Paris, Hermann, 1923.

(pp. 133-134). Bien avant Veuillot Mersenne humait *les odeurs de Paris* et y trouvait un fort relent d'athéisme. Jusqu'à quel point son flair était-il juste? Qu'il y eut alors dans la capitale une jeunesse licencieuse et fanfaronne d'impiété, le célèbre procès de Théophile de Viau en témoigne. Mais un autre ardent polémiste, le P. Garasse, n'y comptait qu'une centaine de libertins contre cent mille bons chrétiens; on peut l'en croire.

En réalité sous le nom d'athées Mersenne englobait tous les tenants d'opinions variées plus ou moins entachées d'hétérodoxie. Ainsi l'entendait également son correspondant le plus assidu de cette époque, Claude Bredeau, un avocat de Nevers avec lequel notre moine avait lié amitié pendant son séjour en cette ville, adversaire déclaré lui aussi des athées. En un style qui sent la poudre Bredeau invitait son ami à entreprendre la lutte : « *Volitet per ora hominum liber dignissimus, sceleratos frangat, vincat atheos, hereticos confundat, catholicos in fide confirmet* » (pp. 58-59).

Le livre réclamé paraissait en 1623 sous le titre : *Quaestiones celeberrimae in Genesim.* Le commentaire n'était qu'une occasion et la suite du titre révèle le but de l'auteur : *In hoc volumine Athei et Deistae impugnantur et expugnantur*... Plus de 600 colonnes sont consacrées à établir par 35 preuves l'existence de Dieu et à la défendre contre les objections des athées.

Voici toutefois où sous le religieux et le polémiste perce déjà le savant. Il n'a plus affaire comme aux siècles précédents aux dialecticiens de l'École mais à des esprits en rebellion contre les arguments d'autorité et qui veulent interpréter eux-mêmes les textes ou interroger directement la nature. Mersenne tient à honneur de les suivre sur leur propre terrain et de leur montrer par son exemple que les docteurs catholiques ne sont pas des disciples aveugles d'Aristote et ne dédaignent pas l'étude expérimentale des phénomènes. Il aborde alors toutes les questions qui ont avec le texte commenté des rapports plus ou moins étroits; ainsi les apparitions d'anges lui donnent l'occasion de consacrer une quarantaine de colonnes à l'Optique, science alors très en faveur, et les guérisons miraculeuses lui permettent de traiter de la médecine, voire du magnétisme. A ce régime le commentaire s'enfle au point de compter 1915 colonnes in-folio, et l'auteur n'en est encore qu'au déluge! En revanche il pouvait annoncer dans son titre : « *Opus Theologis, Philosophis, Medicis, Jurisconsultis, Mathematicis, Musicis vero et Catoptricis praesertim utile* ».

Un des résultats de ce vaste travail d'érudition fut, pour Mersenne, une plus grande défiance vis-à-vis d'opinions trop facilement

acceptées et une appréciation plus équitable de ses adversaires. L'impression de son ouvrage était à peine terminée qu'il regrettait ses statistiques exagérées d'athées. Avec une loyauté qui l'honore il n'hésita pas à supprimer les colonnes où elles figuraient, celles surtout où se trouvait le chiffre fabuleux de cinquante mille. Quelques exemplaires seulement échappèrent à la correction, c'est grâce à eux que nous pouvons saisir à ses débuts l'évolution intellectuelle qui se prépare chez le Minime. Il taxait alors d'athéisme Kepler, Galilée, Campanella; il sera bientôt l'admirateur du premier, l'ami, le correspondant et l'éditeur bénévole des deux autres.

Le polémiste toutefois ne déposait pas encore les armes. Un an plus tard, en 1624, paraissait « *L'impiété des Déistes et Athées de ce temps, combatüe et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie* ». L'ouvrage se composait de deux volumes in-8° dédiés, le premier au Cardinal de Richelieu, le second à Mathieu Molé, procureur général du roi. Si l'on observe qu'à ce moment Molé instruisait le procès de Théophile de Viau, on ne peut s'empêcher de remarquer avec Charles Adam[1] que « le bon Mersenne lui-même apportait son fagot au bûcher ». Disons à sa décharge que le poète libertin ne fut jamais brûlé qu'en effigie.

L'année suivante nouvelle attaque, intitulée : « *La Vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* ». L'ouvrage ne comporte cette fois qu'un volume, « *dédié à Monsieur Frère du Roy* » (Gaston d'Orléans), c'est, il est vrai, un in-8° de plus de 1000 pages. Mais c'est la dernière fois que Mersenne écrit *contre* quelqu'un.

Remarquons la gradation qui existe entre ses adversaires successifs. Au début ce sont les « athées » et nous avons vu quel sens élargi l'auteur des *Quaestiones in Genesim* donnait à ce mot. Puis, en même temps qu'il corrige ses statistiques, il adjoint aux athées les « déistes » et les fait passer au premier plan dans le titre de son second ouvrage; c'était là un sincère effort d'objectivité et il en prenait lui-même conscience, ne se flatte-t-il pas ingénument dans sa dédicace à Richelieu d'être le premier à avoir signalé cette tactique des impies qui, à l'abri d'une profession de foi en l'existence de Dieu, n'en nient que plus audacieusement toute révélation? Enfin aux athées et aux déistes succèdent les « Septiques »; quand on n'a plus pour adversaires que les sceptiques on est bien près d'aimer la vérité pour elle-même et non pour le plaisir de s'en faire le champion.

1. *Vie et Œuvres de Descartes*, p. 92, note a. Paris, Léopold Cerf, 1910.

Si l'éveil de la curiosité scientifique achemina Mersenne vers une plus large hospitalité intellectuelle, la complète pacification de son humeur belliqueuse fut l'œuvre de la musique; la sagesse populaire n'a pas toujours tort en proclamant que la musique adoucit les mœurs. Pour notre moine d'ailleurs la musique est tout à la fois un art et une science, c'est même la première des sciences et la synthèse de toutes : « *Sunt qui partem illam mathematicam, quae versatur in numeris ita admirentur, qui geometriam tanti faciant, qui catoptricam et dioptricam in tanto pretio habeant ut caeteris scientiis illas facile anteponant. — Ego vero musicae primas tribuo, quippe quae reliquas ambitu suo complecti videtur* » (p. 45).

Non seulement Mersenne étudia les instruments de musique et formula les lois des cordes vibrantes auxquelles son nom reste attaché, il s'intéressa aussi aux divers aspects de l'art musical, mais toujours avec la préoccupation d'y trouver des explications rationnelles. Parmi les problèmes qu'il pose à ses correspondants revient souvent la curieuse question de savoir « *s'il est possible de faire un chant sur un sujet donné qui soit le plus beau de tout ceus qui puissent estre faits sur le mesme sujet* » (p. 205).

Non loin du couvent de la Place Royale vivait, rue des Juifs sur la paroisse Saint-Gervais, Jacques Mauduit, un distingué musicien, « *l'Amphion de nostre siècle* » dont les accords « *rendoient une harmonie si semblable aux mœurs de son compositeur que c'estoit la douceur mesme* » (p. 575). Bien qu'appartenant à une génération plus ancienne — il avait connu Ronsard et les membres de la Pleiade — Mauduit lia amitié avec Mersenne auquel il parla d'une société de musiciens, de poètes et de savants qui se réunissait jadis autour de Jean Antoine de Baïf, puis, à la mort de celui-ci, dans sa propre maison, jusqu'au jour où les troubles de la Ligue les avaient dispersés. Cette confidence contribua encore à l'élargissement des horizons intellectuels du Minime en avivant en lui le désir de l'union et de la collaboration.

La collaboration lui apparaît d'autant plus nécessaire que l'étude de la musique lui a révélé la merveilleuse fécondité de l'union des mathématiques et de l'expérience. Or, doué d'une réelle habileté expérimentale et d'une extraordinaire faculté d'assimilation, Mersenne n'est par contre qu'un mathématicien ordinaire, dépourvu de génie inventif; force lui est donc de s'adresser à d'autres pour obtenir une réponse aux incessantes questions qu'il se pose sans pouvoir les résoudre. Il n'aura de cesse désormais qu'il ne soit entré en relations avec tous les savants en renom de l'Europe et, le contact pris, il les importunera de ses interrogations. De son

passage par l'enseignement il a gardé l'habitude d'exposer clairement l'état des questions, l'art aussi de provoquer les réponses en excitant l'émulation; les *défis* remplacent les *thèses*. « Il avoit, a écrit Pascal, un talent tout particulier pour former de belles questions, en quoy il n'avoit peut-être pas de semblable; mais encore qu'il n'eût pas un pareil bonheur à les résoudre et que ce soit proprement en cecy que consiste tout l'honneur, il est vray néantmoins qu'on luy a obligation et qu'il a donné l'occasion de plusieurs belles découvertes qui peut-être n'auroient jamais esté faites s'il n'eust excité les sçavants » (p. XLVII).

Si nous ajoutons qu'au milieu des âpres rivalités qui mirent aux prises les hommes les plus illustres de cette époque : Pascal, Fermat, Descartes, Beaugrand, Roberval, Hobbes,... Mersenne sut se les concilier tous, appréciant les mérites de chacun en s'effaçant lui-même et toujours empressé à leur rendre service — en particulier en s'employant à faire imprimer leurs œuvres, — nous comprendrons comment il se fit que la cellule du Minime devint en quelques années le rendez-vous de tous les savants habitant Paris ou passant par la capitale.

Une liste des visiteurs de Mersenne a été dressée par un des témoins les mieux informés de sa vie, le P. Hilarion de Coste, son élève à Nevers, puis son confrère au couvent de la Place Royale et, après sa mort, son premier biographe. M. Cornelis de Waard reproduit cette liste (pp. XXX-XLIII) qui contient près de deux cents noms, la plupart accompagnés d'une brève mention des titres des personnages. En la parcourant on constate la justesse de l'observation de M. Fabry rapportée plus haut; ces « personnes pieuses et sçavantes », ainsi les désigne de Coste, appartiennent aux conditions les plus diverses : prélats, princes, gentilshommes, théologiens, magistrats, médecins, mathématiciens et poètes. Le cercle des relations de Mersenne représente, croyons-nous, assez exactement le milieu intellectuel où se développa, en réaction contre l'enseignement des écoles[1], la conception moderne d'une science de la nature fondée sur l'expérience et empruntant aux mathématiques son armature rationnelle.

1. Parmi les savants de quelque renom en relation avec Mersenne on ne compte guère que deux professeurs, Gassend et Roberval, qui enseignaient tous deux au Collège de France (alors : Collège Royal). La réflexion dédaigneuse faite par Descartes en apprenant la profession de Roberval est significative : « Je viens de lire le Traitté de Mécanique du Sieur Roberval, où j'apprends qu'il est Professeur, ce que j'avois ignoré et je pensois que vous m'aviez autrefois mandé qu'il estoit Président en quelque Province, et je ne m'estonne plus tant de son stile ». (*Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, *Correspondance*, t. II, p. 390).

Les visiteurs se succédaient plutôt qu'ils ne se rencontraient chez Mersenne, les exigences de la vie claustrale ne lui permettant guère de tenir salon ; mais plusieurs d'entre eux se retrouvaient tous les jeudis, tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, en des réunions dont Mersenne encore était l'âme, et cette « Academia parisiensis » fut le germe de l'Académie des Sciences, constituée officiellement par Colbert en 1666. L'influence du Minime s'étendit également au delà de la capitale, d'abord par quelques voyages qu'il fit en France et à l'étranger, ensuite et surtout par sa volumineuse correspondance. Mais avant d'aborder celle-ci, objet spécial de la publication que nous présentons au lecteur, passons rapidement en revue les autres œuvres de notre moine.

En 1626, un an après son dernier ouvrage de polémique, *La Vérité des Sciences,* qui contenait déjà un traité élémentaire de science, Mersenne publiait sa *Synopsis mathematica,* recueil de traités scientifiques d'un caractère plus technique dûs à divers auteurs et qui ne présentait d'autre originalité que d'avoir été colligé à l'usage des prédicateurs.

Dans son enthousiasme de fraîche date pour les sciences le bon moine se disait « *que si les personnes dévotes sçavaient toutes les sciences en perfection, par exemple si un religieux sçavait la philosophie aussi bien ou mieux que Platon et Aristote, et la géométrie aussi bien qu'Euclide, Archimède et Pergaeus* (Apollonius de Perge), *qu'il auroit de grands avantages pour s'eslever à Dieu* » (p. 458). Et de Coste nous apprend de son confrère « qu'estant aux Récréations il se ravissoit et nous ravissoit nous mesmes, quand nous allions nous promener avec luy, par les méditations et les discours qu'il faisait sur les fruits, sur les plantes, sur les moindres animaux, et enfin sur tous les objets des merveilles de Dieu qui se présentaient dans les jardins ou en notre chemin » (p. LII). Rien de plus touchant que ces élévations qui trahissent une âme restée contemplative malgré l'étude, jugée d'ordinaire desséchante pour le cœur, des mathématiques. Mais que dire de l'original projet d'*Avent* dressé à l'usage des prédicateurs où le Minime leur rappelle « *que s'ils sçavent user de l'abbrégé que j'ay fait imprimer pour eux des principales parties des mathématiques, intitulé* « *Synopsis mathematica* », *qu'ils pourront choisir pour l'un de leurs sermons quelque proposition d'Euclide; pour le second une proposition d'Archimède ; pour le 3e une d'Apollonius ;... pour le 16e une des machines et pour le 17e une de l'hydrostatique. Et chaque jour l'on pourra toujours user d'un mesme texte :* « *Ut sugeret mel de petra oleumque de saxo durissimo* »

pour sujet de chaque sermon (pp. 473-474)? Qu'en dire sinon que Mersenne, le moine artiste, mystique et savant, n'était pas fait pour l'éloquence et que sans doute il ne monta jamais en chaire?

La musique était davantage dans ses cordes, nous le savons, et c'est à elle surtout qu'il consacra ses travaux personnels. En 1627, sous le pseudonyme de François de Sermes, il publiait un *Traité de l'Harmonie universelle* en deux volumes, en 1634 les *Préludes de l'Harmonie universelle,* en 1636 les *Harmonicorum libri,* qu'il réédita en 1648, après en avoir donné en 1636-1637 une traduction française remaniée sous le titre d'*Harmonie universelle.*

Le Minime avait vraiment une prédilection pour l'harmonie; mais sous sa plume ce mot prend un sens très étendu, « universel »; l'épithète aussi lui est chère. Il signifie non seulement : musique, mais : mesure, proportions, raisons, concordances. Parcourons par exemple le *Sommaire des seize livres de la Musique* qui précède la publication du *Traité* de 1627. Nous y lisons : « *Le second* (livre) *compare les sons, les consonances et ce qui appartient à la musique, aux diverses espèces de vers, aux couleurs, aux saveurs, aux figures, et à tout ce qui se rencontre dans la nature, dans les sciences et dans les arts libéraux, et déclare quelle harmonie font les planettes quand on considère leurs distances, leurs grandeurs ou leurs mouvemens* » (p. 195).

Le lecteur sera tenté de sourire, qu'il n'oublie pas que de semblables harmonies enchantaient Kepler et le guidèrent dans la découverte de ses célèbres lois. Les périodes d'invention ne sont-elles pas celles où, emporté sur les ailes de l'imagination, l'esprit survole de très haut les régions à explorer? Un travail de précision s'imposera ensuite, auquel présidera une plus rigoureuse logique, ce sera l'œuvre des siècles suivants. Mais pour créer la physique mathématique, il fallait *croire* à la puissance des nombres alors qu'elle était encore environnée de mystère. Les titres des derniers ouvrages de Mersenne : *Cogitata physico-mathematica* (1644) et *Novarum observationum physico-mathematicorum tomus* III (1647) ne font qu'exprimer cette croyance, dépouillée cette fois de toute image musicale.

Mais ce bon ouvrier de la science, qui était en même temps un fidèle serviteur de Dieu, touchait à sa fin. Après une maladie chrétiennement supportée, le P. Mersenne s'éteignit pieusement à l'âge de soixante ans, le 1er septembre 1648. La *Gazette* de Renaudot célébra le défunt, « fameux par le grand nombre de belles œuvres qu'il a composées en théologie, philosophie et aux mathématiques » (p. LIII).

Plus encore que ses livres, la vaste correspondance du laborieux Minime est précieuse pour l'histoire du mouvement intellectuel au dix-septième siècle, c'est d'elle qu'il nous reste à entretenir le lecteur.

*
* *

Les correspondants de Mersenne étaient trop célèbres pour que les lettres échangées entre eux et le religieux disparussent après sa mort. Pareille mésaventure faillit cependant arriver aux lettres de Descartes. Roberval, alors en démêlés avec le philosophe, profita de ce que Mersenne malade lui avait confié le soin de faire imprimer une de ses œuvres pour s'introduire dans sa cellule après sa mort et faire main basse sur les lettres de Descartes. Il ne les détruisit point heureusement et, lorsque lui-même mourut en 1675, elles parvinrent entre les mains de la Hire qui en fit don à l'Académie des Sciences.

Une large part de la correspondance du Minime a donc déjà été publiée et utilisée par les historiens, mais c'est à Paul Tannery que revient le mérite d'en avoir envisagé et préparé la publication intégrale.

Les premiers travaux de Tannery ont eu pour objet l'histoire scientifique, philosophique et littéraire de la Grèce ancienne. Qui ne connaît le beau volume intitulé : *Pour l'histoire de la Science Hellène?* Mais son chef-d'œuvre en ce domaine est l'édition critique des œuvres de Diophante. Or comment préparer une édition de Diophante sans s'intéresser à Fermat ! C'est, on le sait, sur les marges d'un exemplaire de Diophante édité en 1621 par Bachet de Méziriac que Fermat consignait le fruit des réflexions que lui inspirait la lecture du géomètre alexandrin et cet exemplaire ainsi annoté par l'illustre mathématicien fut à son tour publié par son fils. En même temps que Tannery éditait à Leipzig chez Teubner les *Diophanti Alexandrini Opera omnia*, il publiait à Paris, en collaboration avec Charles Henry, les *Œuvres complètes de Fermat* (1891-1896).

Ce fut cette publication qui le conduisit à faire une étude approfondie de la correspondance inédite de Mersenne. Sur ces entrefaites la réédition des *Œuvres de Descartes* ayant été décidée à l'occasion du troisième centenaire de sa naissance (1896), Paul Tannery se trouva tout désigné à en prendre la direction en collaboration avec Charles Adam.

Ces études sur Fermat et Descartes lui persuadèrent de travailler dès lors à préparer la publication intégrale de la correspondance du Minime.

« Si l'on veut approfondir l'histoire des Sciences il ne suffit pas de s'attacher aux grandes œuvres et aux grands noms, ou du moins il faudrait reconstituer le milieu intellectuel dans lequel ces œuvres ont été conçues, pour apprécier quelles idées étaient déjà véritablement « dans l'air » et ont trouvé par suite un accueil plus ou moins favorable; quelles autres, au contraire, plus complètement originales, ont été tout d'abord incomprises et, comme telles, soit négligées, soit combattues plus ou moins longtemps » (p. XIII).

Paul Tannery écrivait ces lignes en 1901 en publiant, à titre de spécimen, neuf lettres inédites adressées à Mersenne. Déjà il assemblait des documents en vue de la publication complète sans se dissimuler les très graves difficultés de cette tâche. « Une des principales, observait-il dans une note manuscrite, est incontestablement la nécessité, si l'on veut faire un travail vraiment utile, d'éclaircir par des notes suffisantes les allusions diverses contenues dans les lettres en question, comme aussi de donner sur les personnages et les faits qui y sont mentionnés tous les renseignements désirables. C'est une tâche que la variété des correspondants et des sujets traités augmente au delà de toute proportion » (p. XVI). En vue de diminuer cette tâche Tannery avait pensé à la diviser en procédant à des publications par région de résidence des correspondants et en recourant à la compétence d'érudits locaux. Mais ce projet, comme beaucoup d'autres, fut interrompu par la mort, survenue le 27 novembre 1904, de notre historien.

Il appartenait à Mme Paul Tannery de continuer l'œuvre entreprise, dans le même esprit de dévouement désintéressé à l'Histoire des Sciences qui avait toujours inspiré les travaux de son mari. Elle n'a pas hésité à effectuer dans les bibliothèques et archives de France et de l'étranger les recherches nécessaires pour compléter les trois recueils de lettres que possède la Nationale. Un savant professeur hollandais, M. Cornelis de Waard, qui a déjà honoré la Mémoire de Paul Tannery en publiant le IVe volume des *Œuvres de Fermat* et que ses recherches personnelles sur Beeckman, un des correspondants de Mersenne et un ami de Descartes, ont introduit dans l'intimité du Minime, a bien voulu se charger, avec la collaboration de M. René Pintard, d'éditer les documents recueillis en y ajoutant des notes explicatives, selon la pensée de Tannery.

Sur un seul point le projet primitif de l'historien a été modifié : au lieu de procéder par régions la publication suivra l'ordre chronologique.

Le premier volume qui vient de paraître couvre une période de

dix années (1617-1627) et comprend 86 pièces. Chacune est précédée d'un numéro d'ordre, des noms des correspondants, de la date de composition et de l'indication bibliographique des sources. Les notes explicatives sont réparties en trois groupes : celles qui concernent l'ensemble du document sont données en tête; celles qui se réfèrent à des passages déterminés figurent, les plus courtes au bas des pages avec le système habituel de renvoi par chiffres en indice dans le texte, les plus longues à la suite du document avec renvoi à la numérotation marginale des lignes et annonce par un astérisque dans le texte. Ces dernières notes constituent un commentaire des plus précieux pour l'histoire du dix-septième siècle et témoignent d'une étonnante érudition.

Sur les 86 documents qui nous sont ainsi présentés deux seulement sont des lettres proprement dites de Mersenne, plusieurs reproduisent les dédicaces mises par le Minime en tête de ses ouvrages ou des opuscules à forme épistolaire, les autres proviennent de ses correspondants.

Parmi ces correspondants le plus assidu est Claude Bredeau, cet avocat de Nevers que nous avons vu exciter Mersenne au combat contre les athées. Il nous apparaît dans ses lettres comme un homme grave, foncièrement pieux, mais qui dans l'intimité se déride et parfois ironise. Ses premières lettres sont écrites en latin, mais quand son ami fait paraître en français *L'impiété des Déistes* « Mon Père, lui écrit Bredeau, vous avez changé d'idiome escrivant contre les Déistes; pourquoi le mesme ne me sera-t-il pas permis? Je dy donc qu'en sa substance, et selon la manière du sujet, vostre dialogue est bien... Je ne vous diray rien de l'orthographe parce que cela concerne l'imprimeur, qui bien souvent suit son opinion, plustost que son prototype » (pp. 181-182).

Et lorsque Mersenne publie sous le pseudonyme de F. de Sermes son *Traité de l'Harmonie universelle* il reçoit la jolie lettre que voici :

Mon très cher et docte Père,

L'exacte droiture en laquelle vous vivez, me faict croire que c'est autre que vous qui a entrepris de traiter la musique en quatorze livres contre mon propre sentiment, tant le docte escrivain imite de prez vostre style. Et à la vérité, je ne croy pas qu'il y ayt rien à changer, ny à l'*Epistre* ny à sa *Préface*, ny à son ordre, tout estant descrit d'une docte plume...

En escrivant je me suis resouvenu d'un épigramme de Martial qu'il escrit à Cirinius au *Livre 8*, où il le remercie de ce que pouvant faire de meilleurs épigrammes et qui seroient plustost leus que les siens, pour l'amour de lui il a désisté. Et pour monstrer que c'est le comble de parfaite amitié, il allegue l'exemple de Virgile qui combien qu'il peust

mieux faire des odes qu'Horace et des tragedies que Varius, il ne l'a voulu entreprendre à cause d'eux; et puis finit ainsi :

Aurum et opes et rura frequens donavit amicus;
Qui velit ingenio cedere rarus erit.

Ainsi j'entends que vous cessez d'escrire de la musique à cause de Monsieur de Sermes, et par là monstrez que vous avez son laude et reputation en plus grande recommandation que la vostre mesme. Et n'ay point apris que depuis l'amy de Martial aucun ayt faict le semblable (pp. 550-554).

Malheureusement nous n'avons pas la contre-partie de cette correspondance, mais à travers les réponses de Bredeau nous devinons les questions de Mersenne, nous voyons notre moine passer de l'étude de la Bible à celle du grand livre de la nature et après la mobilisation contre les athées, nous entendons peu à peu décroître le bruit des armes qui bientôt se perd dans les accords de l'*Harmonie universelle.*

Les volumes suivants nous mettront plus directement en contact avec le Minime, mais dans une note liminaire M. Cornelis de Waard nous donne de lui, avec quelques détails biographiques, un portrait très réussi. Détachons-en quelques lignes qui serviront de conclusion à cette étude.

« La valeur d'une vie humaine ne se mesure pas (seulement) à celle des livres qu'elle produit. Les sciences, et plus particulièrement la physique mathématique, parce qu'elles ne consistent pas en des systèmes clos de connaissances fixées, mais qu'elles ouvrent des perspectives pour un travail en commun, sans distinction de personnes ni même de nationalités, peuvent être l'instrument de féconds rapprochements. La mise en lumière de cette fonction de la science a été, pour ainsi dire, le destin de Mersenne, et a fait la grandeur de sa vie » (p. L).

L'œuvre entreprise par Mme Paul Tannery et ses dévoués collaborateurs mérite le même éloge, puisqu'elle vise à mettre entre les mains de nombreux travailleurs des richesses qui n'étaient accessibles qu'à très peu d'érudits. Tous ceux qui en profiteront leur en sauront gré et rapporteront aussi une part de leur reconnaissance à la direction des *Archives de Philosophie* qui a ouvert largement les portes de sa Bibliothèque pour accueillir le P. Mersenne, ainsi qu'aux éditeurs, M. G. Beauchesne et ses fils, et à leur imprimeur Firmin-Didot, qui, plus fidèle que les imprimeurs du XVIIe siècle, a respecté l'orthographe de son prototype et nous a donné, en surmontant de nombreuses difficultés, un volume remarquablement imprimé et édité, orné de dix belles planches.

Jean ABELÉ.

Vals.

L'IDÉALISME KANTIEN

par Pierre LACHIÈZE-REY[1].

Bien des critiques modernes s'en sont tenu au jugement porté par Kuno Fischer sur le dernier ouvrage de Kant. C'était un ouvrage inachevé, projet plutôt que réalisation, perdu au milieu de feuilles détachées et de réflexions de toute sorte. Il était destiné à expliquer le progrès de la déduction allant de la métaphysique de la nature matérielle à la physique expérimentale considérée comme science, c'est-à-dire comme système (*Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik von Standpunkte der modernen Naturwissenschaften aus betrachtet*). Cette œuvre posthume, si l'on en croit l'historien allemand de la philosophie, porte toutes les marques de la sénilité, et on n'a pas à en tenir compte dans une interprétation définitive du kantisme.

Or, voici que le travail magistral d'Erich Adickes sur l'*Opus postumum*[2] nous oblige à reviser le jugement trop sommaire de Fischer. Le critique, en effet, après avoir classé suivant l'ordre chronologique les feuilles éparses de Kant, établit que le plan de l'*Uebergang* existait déjà en 1795, époque où le philosophe jouissait encore de toute sa lucidité d'esprit. Il montre l'importance de l'ouvrage projeté pour saisir les pièces maîtresses de la théorie gnoséologique. Comment faut-il comprendre cet idéalisme que l'auteur de la *Critique de la Raison pure* a désigné du nom de *transcendantal* et qui semblerait ne point exclure un certain réalisme? La signification de la fameuse *chose en soi* échappe finalement à tous les commentateurs, et depuis la seconde édition de la *Raison pure,* on a discuté, sans jamais tomber d'accord, sur la légitimité de cette notion. Adickes, en attirant l'attention sur l'*Opus postumum*, fournit aux critiques une source nouvelle qu'ils ne peuvent plus désormais négliger; de l'œuvre malheureusement incomplète, des feuilles rédigées à des époques différentes, on

1. Pierre LACHIÈZE-REY, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de philosophie, Docteur ès Lettres, *L'Idéalisme kantien*. In-8° de XII-509 p. (Bibliothèque de Philosophie comtemporaine). Paris, Alcan, 1931. Prix : 60 fr.

2. *Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt* (*Kants-Studien, Ergänzungsheft 50*), Berlin, Reuther u. Reichard, 1920.

recueille de précieux indices d'où se dégage plus nettement le rôle de l'esprit dans la constitution de la réalité.

Basée sur une étude approfondie de l'*Uebergang*, la thèse de M. P. Lachièze-Rey s'attache à son tour à une définition de l'idéalisme kantien. L'auteur a longuement médité l'œuvre entière de Kant, longuement réfléchi sur les textes, étudié les commentaires écrits à des âges divers, et il nous apporte une interprétation originale, sérieusement discutée, appuyée sur une exégèse parfois subtile, toujours intelligente, une exégèse qui travaille à éclaircir tous les points obscurs, à expliquer les inconséquences, voire les contradictions que pense découvrir un examen plus superficiel. Disciple de Victor Delbos, M. Lachièze nous donne une œuvre que son maître aurait accueillie avec joie, où il aurait reconnu sa méthode très sûre et très prudente, sa clairvoyance dans la reconstitution d'un système, l'heureuse alliance du critique toujours respectueux de la pensée d'autrui et du constructeur qui devine sous les moindres indices la direction et l'organisation des idées.

Delbos avait précisément remarqué déjà que chez Kant la philosophie de l'esprit comme puissance constituante reste toujours soumise à la solution de problèmes particuliers. Le philosophe, écrivait-il « a été profondément pénétré de l'idée que l'esprit exige et doit essayer de fonder l'unité systématique du savoir, que l'œuvre supérieure de la raison ne peut s'accomplir, comme il disait, que par un art architectonique. Mais ce n'est point d'emblée qu'il a procédé à l'organisation de son système : c'est à la suite de recherches diverses et partielles portant sur tels concepts, tels problèmes, telles oppositions, qu'il est arrivé à concevoir les idées maîtresses de sa philosophie »[1]. M. Lachièze va nous montrer comment l'esprit se manifeste toujours plus nettement dans l'œuvre entière de Kant, dans celle qui précède la *Critique*, comme dans la *Critique* elle-même, à travers les incertitudes de la pensée et de l'expression. On voit peu à peu se dessiner et s'affirmer « une théorie essentielle appelée nécessairement à se subordonner toutes les autres et à les discipliner, celle de la construction du moi et du monde sous la législation de l'esprit constructeur ». Si on a soin « de fixer la signification des différents rapports qui interviennent dans la construction du système, de retrouver les actes de position et de détermination qui traduisent souvent mal des formules de caractère statique et abstrait, de justifier, en les faisant surgir à

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1920, p. 1.

leur place dans un processus de genèse, des facteurs qui paraissent introduits arbitrairement ou fournis d'une manière quasi empirique par un simple inventaire du contenu de la pensée »; en un mot, en se plaçant à l'intérieur même de la pensée, si on arrive à suivre toutes les phases de son développement, on peut aboutir au regroupement logique et cohérent des thèses fondamentales du kantisme. M. Lachièze va utiliser cette méthode dynamique, mais il limite son travail à certaines opérations déterminées. Il néglige ce qui appartient à la doctrine des catégories et insiste sur les points dont dépendent les résultats essentiels du criticisme, à savoir la spontanéité du moi constructeur et la modalité existentielle des objets construits.

Je ne puis prétendre dans cette analyse suivre cette étude dans tous ses détails, remettre sous les yeux du lecteur ces abondantes et instructives discussions de textes. Il faudrait pour cela écrire un commentaire aussi considérable que cette thèse de 500 pages. Je voudrais plutôt dégager l'idée maîtresse de l'ouvrage, ainsi que les résultats auxquels aboutit l'auteur au terme de son laborieux effort, le sens qu'il donne en fin de compte à l'idéalisme kantien.

I

Il est un principe qui domine non seulement la *Critique de la Raison pure,* mais encore la plupart des œuvres qui la préparent, un principe qui ressort plus lumineusement de l'*Uebergang,* c'est que l'esprit est autonome et qu'il ne retrouve dans les objets que ce qu'il y a lui-même introduit. Mais il s'agit de comprendre cette affirmation et d'en exprimer tout le sens. Descartes aussi avait cherché dans la pensée « le roc ou l'argile » sur lequel se fonde solidement tout l'édifice du réel. Du *cogito,* il a voulu tirer l'existence. La liaison des deux est aperçue intuitivement, par une lumière qui ne se laisse obcurcir par aucun doute. L'existence ne se déduit pas en vertu d'un raisonnement. La certitude du *cogito* et de sa réalité est immédiatement saisie dans l'appréhension de ce fait que le *je pense* est la source d'où émane toute chose, la source directement consciente d'elle-même : « il n'a pas besoin de se constater après coup par la réflexion comme une donnée expérimentale ni de se devancer dans son être par une représentation ou un concept à travers lesquels il devrait conclure à son existence ». Je ne puis douter, concevoir, affirmer, nier, vouloir, je ne puis me représenter de la cire comme quelque chose d'étendu, de flexible et de muable, sans percevoir du même coup et dans chacun de ces

actes la pensée qu'ils impliquent. La conscience les dépasse à la fois et les englobe. Ainsi quand je raisonne, je réalise une opération « qui ne saurait être séparée de la conscience et cette conscience ne peut à son tour être autre chose que le sentiment même de l'unité qui, tout en dominant et sous-tendant l'opération actuelle, la dépasse infiniment. L'esprit est donc pour Descartes, comme l'âme pour Platon, dans le *Théétète,* à la fois force et lumière... »

On voit dès lors que cette doctrine devait conduire logiquement à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit, mais pour cela, il aurait fallu nécessairement subordonner le temps à l'activité pensante.

Or, rien n'est plus contraire à la position cartésienne. Malgré le sentiment très net de la nécessité, pour justifier la pensée, de poser originairement son unité, malgré la conception de l'esprit comme une activité, Descartes, dès le début de l'application de sa méthode, subordonne, au contraire, cette activité au temps : « Je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps? » Dès lors la conclusion est fatale : toute certitude est restreinte à l'instant même où je pense, car dans l'instant seul peut se réaliser la confusion complète du terme affirmant et du terme affirmé; l'activité de l'esprit participera de l'extension et de la divisibilité du temps, et comment percevrai-je l'unité et l'identité du *moi,* ainsi dispersé en une multitude d'atomes? Ferai-je intervenir la mémoire? « Mais peut-on songer à retrouver l'identité de la pensée présente et de la pensée passée quand, par la manière dont on les a posées, on les a nécessairement placées l'une par rapport à l'autre dans une relation irréductible d'extériorité? » L'appel à la véracité divine est également inefficace, « car il ne s'agit pas simplement ici de sanctionner une hypothèse qui, d'après la lumière naturelle, serait douteuse; il faut encore rendre l'hypothèse possible. Dieu devra donc intervenir comme principe de suggestion avant de remplir un rôle de garantie : vraie ou fausse, la reconnaissance par laquelle j'identifie ma pensée avec elle-même, soit dans l'unité de la progression soit dans celle de la répétition, apparaît, du point de vue de la théorie cartésienne du temps, une opération contradictoire si l'on reste à l'intérieur du sujet, et le recours à la divinité est indispensable, non seulement pour confirmer à ce sujet qu'il n'est pas dans l'erreur quand il opère cette identification, mais encore pour que, constamment séparé de lui-même, il ait l'idée de l'opérer ». Enfin, la reconnaissance « intérieure » ne sera d'aucun secours, parce que, réduite à une opération instantanée portant elle-même sur un objet instantané, elle ne peut que se con-

fondre avec l'épreuve pure et simple du contenu actuel de la conscience.

Ainsi, par cette subordination de l'esprit au temps, la pensée perd toute son autonomie ; elle devient une illusion de pensée ; d'« acte », elle se transforme en « état », et le cartésianisme n'est pas seulement une doctrine où l'existence du monde extérieur doit être confirmée par Dieu, grâce à la médiation de l'argument ontologique ; il n'est pas seulement cet *idéalisme problématique,* critiqué par Kant ; il est de plus un idéalisme du *moi,* dans la mesure où ce *moi* déborde l'instant.

Distinguer nettement l' « acte » et l' « état » ou l' « événement », la conscience de l'acte et celle de l'état, déterminer avec précision leurs relations réciproques, tel est un des objets essentiels de la philosophie kantienne. La subordination de la pensée à une réalité étrangère est manifestement incompatible avec son autonomie. L'activité spirituelle doit trouver en elle de quoi se fonder et se justifier, si elle ne veut cesser d'être une activité pour devenir un simple mouvement, un phénomène dérivé. La réduire à un système de représentations, c'est la condamner à toutes les difficultés que la philosophie de Descartes ne parvient pas à résoudre. Pour que les représentations n'apparaissent pas comme simplement échelonnées le long du temps, comme constituant autant d'événements extérieurs les uns aux autres, il faut de toute nécessité supposer qu'elles sont toutes reliées à un principe supérieur qui en fait l'unité. Mais ce principe supérieur ne saurait être posé par la seule réflexion (ce serait le percevoir lui-même comme une représentation) ; il ne saurait être conclu par l'intermédiaire de la loi de causalité ; il ne saurait être envisagé comme une substance étrangère à l'activité spirituelle, placé en dehors d'elle et au delà ; il ne peut être saisi que dans son immanence à la représentation qui comprend à la fois en elle la conscience de son être propre et celle de son unité constitutive. « A l'origine du processus, nous devons admettre un facteur dynamique irreprésentable qui n'a rien de commun avec la représentation bien qu'il lui serve de principe et qu'il permette de la juger conforme à lui-même ; et d'autre part, ce facteur dynamique ne peut être assimilé à une force aveugle de la Nature ; il nous apparaît, au contraire, comme le terme ultime de la spiritualité... un naturant originaire qui va se monnayer en une infinité de naturés, et c'est en lui que s'institue la conscience de l'unité dont nous ne ferons que retrouver le reflet dans l'identité des naturés »... « La spontanéité et l'autonomie de la pensée ne semblent donc pouvoir résider que dans cette conscience fondement

du rapport d'intériorité qui unit la représentation comme nature à la puissance représentative comme naturante, conscience dans laquelle l'activité spirituelle, loin d'être instruite par sa propre représentation, s'apparaît au contraire comme lui ayant donné naissance et comme pouvant la reproduire indéfiniment identique à elle-même ».

Le tort du cartésianisme, ainsi que de toute doctrine qui, pour expliquer les choses prend son point de départ dans la réflexion psychologique, est d'interpréter défectueusement le rôle de la pensée, de l'envisager à tort comme la traduction d'une réalité, alors qu'elle est une puissance de construction et de systématisation.

Il faut, par conséquent, distinguer nettement l'activité organisatrice de la pensée des données temporellement déterminées. L'objet représenté, l'impression objective, l'expérience constituée est phénomène, mais non l'activité. Celle-ci est la source des facteurs de l'expérience, et M. Lachièze expose dans toute sa complexité, en notant les incertitudes, les hésitations, les reprises, les tâtonnements qui transparaissent dans l'œuvre kantienne, cette tâche constructive de l'esprit : le cadre spatio-temporel, les phénomènes du sens interne et du sens externe, le moi empirique lui-même, *l'objet moi,* ou l'objet esprit, l'objet pensée, qui s'intègre parmi les autres facteurs, conditionné par eux. « Il n'existe en réalité qu'un acte unique et fondamental de la conscience déterminante, celui qui pose l'Univers, avec son milieu spatio-temporel à l'intérieur duquel sont placés en relation réciproque les phénomènes du sens interne dont l'*idéalisme problématique* considérait l'apparition comme seule légitime — et les phénomènes du sens externe ou corps dont il regardait l'existence comme douteuse et comme devant être prouvée ».

Mais que dire de ce moi constructeur, de cette pensée génératrice? De quel droit en affirmer l'existence et faire du *je pense* un *je suis*? La spontanéité de l'esprit ne peut être que l'immanence de la pensée comme origine, comme cause et comme être à sa représentation, immanence qui se traduit par une appréhension directe de l'esprit par lui-même. Le *je pense* révèle une existence, mais cette révélation totalement indéterminée du côté du sujet opérant et précisément dans la mesure où on reste à l'intérieur de la pensée pensante, ne peut conduire à aucune connaissance. On ne connaît, au sens kantien, que ce qui est construit : toute détermination concernant la pensée « suppose nécessairement une con-

version dans laquelle le sujet est pris pour objet... de manière à être construit ou représenté selon les lois générales qui président à la constitution de tout objet ». Si donc la pensée est en même temps existence, c'est qu'elle se pose comme telle. Le *je pense* est un *acte*, et non une simple représentation; par là même, il est un *je suis*, mais il ne faut pas confondre le *je suis* d'une spontanéité avec celui d'un état, d'un événement, c'est-à-dire avec un *je suis* qui n'est que le *produit* d'une spontanéité; « il faut distinguer existence qui apporte et existence qui est apportée, existence dérivée et existence originaire, existence du sujet qui confère l'être et existence de l'objet qui le reçoit ». La première est uniquement saisie dans l'action, puisque l'esprit est activité et non chose; la seconde ne peut l'être que dans une représentation.

Mais si l'expérience est l'œuvre de l'esprit, n'y a-t-il point toutefois quelque élément qui échappe à l'emprise de ce dernier, et qui, au contraire, le sollicite, pour ainsi dire, du dehors, provoque son intervention? N'y a-t-il pas un X extérieur à la pensée et préexistant, vis-à-vis duquel la pensée est passive? C'est le problème de la chose en soi, qui de tout temps a divisé les commentateurs et qui ne semble pas avoir reçu chez Kant de solution ferme, ou même totalement cohérente. M. Lachièze suit le philosophe allemand à travers les méandres de textes broussailleux; il en explique la genèse, les circonstances, les sous-entendus... et il nous donne son interprétation conforme à la direction générale du système. L'objet X ne doit point être considéré comme la cause inconnue et extérieure à l'esprit, d'une régularité constatée, cause qu'il s'agirait ensuite de traduire par un mode de représentation phénoménal selon nos moyens d'organisation et de construction, mais plutôt comme un terme de référence que *nous nous donnons* pour rendre indispensable une régularité à *réaliser;* sa présence n'est pas celle d'une chose qui produirait un accord dans les sensations et les impressions, et, par conséquent, dans les phénomènes qui appartiennent à la passivité de l'esprit; elle est celle d'une constante d'orientation qui nous impose de constituer toujours sur le même type nos représentations en tant que celles-ci relèvent de l'activité spirituelle. La position de cet X appartient à un processus dirigé par une finalité et doit être envisagée comme un moment de l'édification de l'expérience; sa désignation comme X ne doit pas recevoir une interprétation agnostique, car il s'agit de l' X d'un problème, de l' X d'une équation à résoudre, nullement d'un inconnaissable. Il faut toujours considérer l'objet comme un simple idéal de la liaison, et cela qu'il s'agisse de l'objet du sens externe, ou de celui

du sens interne, d'un objet particulier, ou de l'ensemble des objets. Tous sont contenus identiquement dans le dynamisme constructeur de l'esprit, comme le cercle dans la loi génératrice du cercle. On ne saurait regarder tout ou partie d'entre eux comme déjà réalisés, leur attribuer une préexistence réelle sur la sensation, par exemple, que l'objet du sens externe viendrait provoquer. « Cette préexistence elle-même fait partie du système des rapports à constituer, des rapports requis pour l'édification de l'Univers et pour la représentation ou la constitution du moi ; elle n'existe donc que comme une réalisation possible ou plus exactement indispensable dans le dynamisme de la conscience déterminante ». Ainsi l'autonomie de l'esprit demeure-t-elle totale et rien n'échappe à son empire.

II

Telle est la méthode transcendantale qui consiste, pour Kant, dans l'ensemble de ces procédés constructifs où la conscience agissante se saisit immédiatement dans son action même comme une autonomie, et la démonstration de cette autonomie est le principal résultat de la philosophie critique.

Il s'en faut pourtant que cette méthode se présente toujours avec cette cohérence systématique et cette unité que laisseraient supposer ces développements schématiques. J'ai voulu accuser le dessin, mais, comme je l'ai déjà dit, j'ai négligé ce laborieux échaffaudage historique reconstitué par M. Lachièze. On y trouve des pièces maladroitement taillées et qui paraissent souvent destinées à un autre édifice. Le système, en un mot, est souvent compromis par des thèses qui ne semblent pas s'accorder avec lui. Les incertitudes les hésitations, dont le critique au cours de son travail a étudié les manifestations dans le détail des textes, tiennent à trois raisons : « préoccupé surtout par le problème de l'objectivation, Kant, écrit M. Lachièze, a paru souvent faire intervenir trop tard l'activité spirituelle et soustraire ainsi à son intervention un groupe important de combinaisons synthétiques dont certaines n'ont peut-être qu'une valeur fictive, mais qui, réelles ou hypothétiques, ne peuvent être constituées comme s'opérant d'elles-mêmes en dehors de l'initiative de l'esprit et d'une loi formelle de constitution ; — d'autre part, il n'est pas resté constamment fidèle à la distinction de l'événement et de l'acte du constructeur et du construit, de la représentation comme manifestation de la conscience déterminante et de cette même représentation comme affection du moi passif ; — enfin, alors que sa philosophie paraissait l'y conduire cependant d'une manière

nécessaire, il n'est point parvenu, avant l'*Uebergang*, à préciser le mode de présence de l'esprit à lui-même comme puissance constituante... » (p. 467). C'est, en effet, dans l'*Opus postumum*, que le système se met en accord avec lui-même. Si cet ouvrage n'a pas encore suffisamment tiré parti des caractères internes du sujet pour la connaissance de ce même sujet, du moins doit-on constater que la conscience y a véritablement conquis son autonomie. Tandis que dans la *Critique* et les *Prolégomènes*, l'activité s'évanouissait au profit de la chose, dans l'*Opus postumum*, c'est la chose qui disparaît au profit de l'activité.

III

On voit donc à quelle sorte d'idéalisme aboutit l'interprétation kantienne donnée par M. Lachièze. Elle ne diffère pas sensiblement de celle que proposait déjà Fichte, comme seule compatible avec la rigueur du système : il est impossible, pensait le philosophe allemand, que le moi soit affecté par quelque chose d'extérieur à lui, et il est contradictoire d'admettre le concept d'une chose en soi qui serait un pur non-moi. L'esprit est absolument autonome : il pose toute chose et s'affirme en posant.

Et si nous jetons un regard sur les doctrines contemporaines, il me semble que l'idéalisme constructeur de M. Brunschvicg (progressus ordinans et non ordinatus, selon son expression), et l'actualisme de Gentile, s'apparentent très légitimement au kantisme ainsi compris.

N'est-ce point dès lors à une véritable divinisation de l'esprit que devrait conclure une telle philosophie? De fait, nous en trouvons la formule chez Kant lui-même, dans des textes de l'*Opus postumum* : « Quand il s'agit de la forme de tous les objets des sens, l'esprit de l'homme est le Dieu de Spinoza et l'idéalisme transcendantal est un réalisme en un sens absolu », et ailleurs : « Le Kosmotheoros crée lui-même a priori les éléments de la connaissance du monde et construit dans l'Idée la vision de cet Univers dont il est aussi l'habitant ». L'esprit est tout; il est la source d'où émane toute chose; il est le producteur et, pour ainsi dire, le créateur de toute réalité. Quel esprit? Un esprit universel, supra-individuel? Nullement, mais tout esprit qui pense, en tant qu'il pense, et qui pose par son acte l'objet de sa pensée. Comment pourra-t-il donc, ainsi renfermé en lui-même, se dépasser, comment admettrait-il la réalité d'une chose qu'il n'aurait pas posée, qu'il n'aurait pas produite? C'est impossible; le voilà prisonnier. Nous sommes au rouet,

et le solipsisme ne sera-t-il pas l'aboutissement d'un idéalisme aussi radical et, du reste, aussi logique[1]?

M. Lachièze essaie pourtant de montrer que la théorie de Kant porte en elle un germe libérateur. Ses suggestions sont malheureusement trop brèves. Elles excitent la légitime curiosité du lecteur et il faut souhaiter qu'il la satisfasse dans ses travaux futurs : si la conscience transcendantale fondement de l'expérience, explique-t-il, ne renferme pas une lumière intérieure la révélant à elle-même, ce sera évidemment la négation de toute métaphysique : « s'il n'y a de connaissance que du construit, l'agnosticisme s'imposera partout où la construction sera impossible; et, si l'espace et le temps sont facteurs nécessaires de toute construction, la connaissance sera inévitablement limitée au domaine du monde sensible; mais... si l'acte originaire est directement conscient de lui-même dans son unité absolue, si la puissance unifiante... n'est pas cependant un représenté a priori, si sa caractéristique est précisément d'être en contact immédiat avec son être sans pouvoir se devancer encore par un concept, il faudra bien admettre pour la pensée un mode de relation de soi à soi qui ne se laisse ramener ni au type passif, ni au type constructif; dans cette conscience primitive nous seront données à la fois l'essence et l'existence de l'esprit... » Alors une métaphysique restera peut-être possible qui consistera « à traduire la conscience en connaissance et à approfondir à son tour la conscience par la connaissance; bien plus cette conscience primitive une fois admise comme la révélation effective de l'être de l'esprit ou plutôt comme se confondant avec cet être même, rien ne prouve que la métaphysique correspondante ne sera pas susceptible de s'étendre au delà de la connaissance de la pensée comme puissance conceptuelle ou constructive; car pourquoi cette connaissance ne décèlerait-elle pas dans l'activité spirituelle une puissance d'aspiration aussi bien qu'une puissance de création et d'organisation, une activité de la sensibilité qui nous ramènerait à la conception platonicienne de l'Amour et nous permettrait de rejeter le postulat kantien de la sensibilité purement réceptive et passive, incapable par elle-même de recéler intrinséquement l'être

1. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre cet idéalisme kantien, si, de l'aveu de M. Lachièze : « le kantisme, contrairement aux interprétations les plus fréquentes de ses commentateurs et de ses disciples, n'est pas une doctrine panthéistique; la loi de réalisation est chez lui intérieure à la conscience; elle lui appartient tout aussi bien que la manifestation particulière dans laquelle elle se traduit en la dépassant; elle n'est pas à proprement parler participable par d'autres sujets, elle leur est seulement transférable, ce qui montre que chaque moi forme un système fermé et complet... » (p. 477).

en soi et de nous en rien révéler » (p. 57, 58). L'auteur complète ces indications dans la dernière page de son livre : « En lui montrant son rôle de constructeur, écrit-il, en mettant en lumière dans le *cogito* son pouvoir de genèse et de détermination, le Kantisme a permis à l'homme de prendre conscience de son indigence au sein même de sa puissance.... Il a fait apparaître une inadéquation définitive entre la volonté d'aspiration et la volonté de création; aux yeux de la réflexion philosophique la science a perdu l'intérêt religieux qu'elle avait revêtu antérieurement quand on lui donnait comme but de résoudre l'énigme et de pénétrer le mystère; l'homme sait qu'il n'y retrouvera jamais que lui-même s'y exprimant de façons diverses, qu'il n'y apprendra jamais que le degré de son habileté, et cet idéal ne lui suffit pas » (p. 478). Fort bien! L'homme sentira son inadéquation entre sa volonté d'aspiration et sa volonté de création; il saura qu'il ne peut jamais trouver que lui-même dans la construction de son Univers, mais n'est-il pas condamné à subir ce déchirement, sans pouvoir y remédier, puisque tout idéal dont son esprit n'est point la source lui reste irrémédiablement interdit? A moins qu'il n'arrive alors à se dépasser en brisant les cadres étroits qui l'emprisonnent et en reconnaissant que sa pensée même est soumise à une réalité reconnue, mais non créée par lui. Or, dans ce cas, ne faudra-t-il pas renoncer au principe fondamental du Kantisme, au dogme de l'immanence et de l'autonomie absolues de l'esprit?

Joseph Souilhé.

Vals.
